AUTHOR:

LOHMEYER, ERNST

TITLE:

DIE LEHRE VOM WILLEN BEI ANSELM VON ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1914

Master Negative #

92-80451-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Lohmeyer, Ernst, 1890-1946.

Die lehre vom willen bei Anselm von Canterbury ... ~~Lucka S.-A., R. Berger, 1914.~~ Leipzig, Deichert, 1914.

2 p. l., 74 p., 1 l. 22cm.

Inaug.-diss.—Erlangen.
Lebenslauf.

1. Anselm, Saint, abp. of Canterbury, 1033-1109. 2. Free will and determinism.

[Full name: Ernst Johannes Lohmeyer]

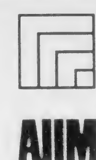
28-16970

Library of Congress BJ1463.L65

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11 x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 3-5-92 INITIALS M.R.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

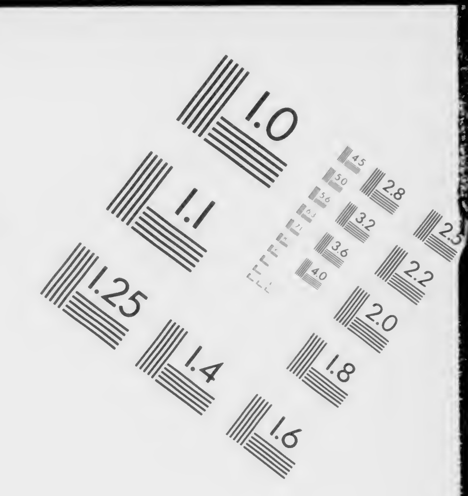


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



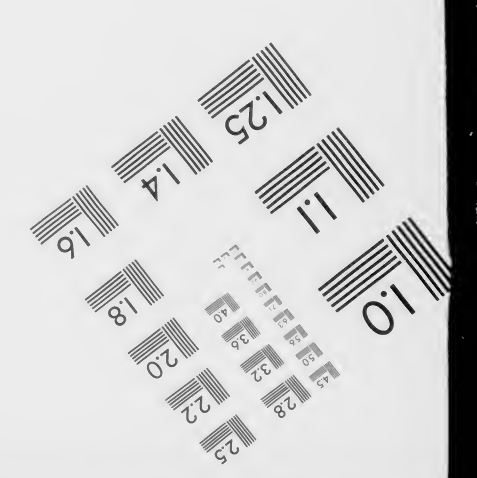
Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Die Lehre vom Willen

bei

Anselm von Canterbury.

Von

Lic. Dr. Ernst Lohmeyer.



Leipzig 1914
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl





Die Lehre vom Willen

bei

Anselm von Canterbury.

Von

Lic. Dr. **Ernst Lohmeyer.**



Leipzig 1914
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl

Inhalt.

Einleitung.

Es ist bekannt, daß die Lehre vom Willen und seiner Freiheit einen Hauptgegenstand mittelalterlicher Philosophie darstellt. Augustin, dessen Gedanken für ihre Gestaltung in allem bestimmend und letzte Autorität sind, — so sehr, daß er zu Bernhard von Clairveauxs Zeiten bezeichnend „Sohn der Wahrheit" genannt werden konnte[1] — hatte ihr diese Stellung gegeben. An der mit dem ganzen Ernst und der leidenschaftlichen Lebendigkeit seiner Frömmigkeit gestellten Frage nach dem Ursprunge des Bösen hatte er die neue Erkenntnis von der Bedeutung des Willens gewonnen[2], in seiner ursachlosen Freiheit für alle menschlichen Kämpfe und Leidenschaften, alle Verschlingungen und Irrnisse menschlicher Interessen, den mühe- und kampfvollen Gang des Weltgeschehens Grund und Lösung gefunden. So wurde der Wille zum grundlegenden Prinzip der lebendigen Subjektivität.

Indem dann weiter alle Wahrheit aus einer oberen Welt, von einem fern ruhenden höchsten Sein zu der Erde hinabdringt, und alles Menschliche in die Schranken der Endlichkeit und Nichtigkeit gebannt bleibt, so fassen sich in der

---

[1]) In der declaratio cuiusdam in librum de conceptu virginali et originali peccato (vgl. Gerberons „Censura" in seiner Ausgabe der Werke Anselms v. Canterbury, ed. 2, Paris 1721, nach der hier durchgängig zitiert ist): recte . . . et verissime Anselmus quia cum eo est veritas et filius veritatis Augustinus senserunt.

[2]) Aug., confession. VII, 5. 7.

Erkenntnis des menschlichen Willens die letzten Erkenntnisse von dem Verhältnis Gottes und der Menschen, der Religion und der Welt, des Himmels und der Erde zusammen. So wird denn die Lehre vom Willen der Ort, wo der auf dem Prinzip der immateriellen Substanz aufgebauten Metaphysik das Prinzip der Subjektivität, der abstrakten Allgemeinheit des höchsten Seins die konkrete Besonderheit des Selbstbewußtseins gegenübertritt. So mußte in der Folgezeit, was jene Metaphysik an Fragen und Aufgaben barg, auch mit diesem Prinzip vermittelt werden, und die Art solcher Vermittlung weithin den Charakter des Systems bestimmen. Es ist dabei von größter historischer Tragweite geworden, daß die bezeichnete Erkenntnis des Willenprinzipes der Frage nach dem Ursprung des Bösen entstammte; so war sie von Anfang an mit dem Fluche der Nichtigkeit belastet, und es bedurfte einer unendlichen Mühe und Arbeit, einer grausen Zucht des Geistes, diesen Fluch, der „mit schwerer Dämmerung die Welt umher verbarg", mit dem Lichte des freien Denkens zu durchdringen.

In Augustin hatte sich der Geist der alten Welt vollendet. In dem Gebäude seiner Gedanken war die christliche Idee mit dem begrifflichen Realismus neuplatonischer Gestalt endgültig verbunden und so hier der Ertrag des gesamten bisherigen geistigen Lebens zusammengefaßt und die Wende zu einer neuen Epoche vollzogen. Dieses sein Erbe überlieferte die Kirche dem Geiste der jungen, eben erwachenden germanischen Völker als feste bindende Wahrheit und unendliche Autorität. So war ihm von Anfang an ein unendlicher Gegensatz gesetzt. Noch zu unentwickelt und schwach, um diesen unendlichen Gehalt begreifen zu können, lebt das Gemüt unbefangen in der reichen Fülle frommer Vorstellungen, die in sein Inneres gepflanzt waren, als der Wahrheit seines Lebens, seinen Genuß darin findend, daß seinem reinen Fühlen sein

Gegenstand geworden ist, und doch darin diesen als einen sich fremden schmerzhaft empfindend. Denn Gott, in dem dieses Fühlen seine Ruhe findet, ist die absolute Innerlichkeit, die sich fern von den Räumen dieser Welt in sich betätigt, zu der als einem unerreichbaren Jenseits das Bewußtsein die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht hat. Es ist so eine Kluft aufgerissen in dem Bewußtsein; indem sein Wesen ihm fremd und äußerlich, ist seine Wirklichkeit ein Nichts und seine Beziehung zu ihm die der Nichtigkeit; es weiß sich als die reine Einzelheit gegenüber dem Allgemeinen, das in sein eigenes Leben versenkt und in der Identität mit sich sein Dasein führend, alle Einzelheit verzehrt. So ist denn ein Kampf gesetzt, schmerz- und „mühevolles Ringen"[1]); durch die Vernichtung seiner selbst gelangt das Bewußtsein zu seiner Wahrheit. Da wird sein Tod ihm sein Leben; in dem Gefühl seiner Nichtigkeit erlebt es die Einheit mit dem Allgemeinen, mit Gott.

Es sind dies die großen Gegensätze, durch die überhaupt das mittelalterliche Denken bestimmt ist; sie in ihrer Notwendigkeit erkennen als Momente in der Entwicklung des Geistes, heißt die Philosophie des Mittelalters begreifen. In ihnen ist die „Scholastik" des Denkens begründet, ihre Tiefe und Höhe, in dem absoluten Geiste den Anfang und das Ende ihrer Tätigkeit zu wissen, und ihre Ärmlichkeit und Leere, in dieser Tätigkeit der Sache selbst äußerlich zu bleiben und in die endlose Beweglichkeit abstrakter Begriffe zu sinken. Ärmlich und inhaltlos ist das Denken, weil es das Tun der Einzelnheit ist, die sich als das Nichts bestimmt, und wiederum tief und groß ist es, weil in dem Bewußtsein solcher Nichtigkeit die Einheit mit dem Allgemeinen erreicht ist. Und beide

---

[1]) Vgl. carmen de contemptu mundi, p. 195A, 13f.: vita quid est praesens? Tentatio, pugna molesta.

Momente sind notwendig als Ausdruck der Tätigkeit des Geistes, durch seine Gegensätze hindurch sich mit sich zu versöhnen.

Läßt sich nun im allgemeinen sagen, daß das mittelalterliche Denken das unendlich mühevolle Beginnen ist, die bezeichneten Gegensätze zu überwinden und die zu Grunde liegende Einheit zu begreifen, d. h. näher: das Bewußtsein aus den Schranken seiner Nichtigkeit zu befreien und mit wahrhaftem Inhalt zu erfüllen, — ein Beginnen, das in der Tat der Reformation seinen prinzipiellen Abschluß und seine endgültige Verwirklichung gefunden hat, — so ist Anselms Philosophie der erste große Schritt auf diesem Wege. Diese ihre Bedeutung ist gerade von einer Betrachtung der Willenslehre aus, in der unmittelbar hinter der Abstraktheit und Äußerlichkeit der Distinktionen die Lebendigkeit des Individuums spürbar ist und die menschliche Subjektivität einen eigentümlich positiven Charakter gewinnt, am deutlichsten zu erfassen.

Inhaltlich näher bestimmt, stellt Anselms Philosophie den Versuch dar, die Lehren der christlichen Religion mit den Mitteln der traditionellen, formalen Logik wissenschaftlich zu begründen und systematisch zu erfassen.[1]) Die Wurzel des Erkennens ist also das Christentum, und von ihm aus erbaut sich die Philosophie. So ist ihr Gegenstand der letzte und höchste, Gott selbst in seinem ewigen Wesen und die Explikation Gottes. Der gelegentliche Satz Anselms, daß dem Menschen nur Gott genüge[2]), gilt auch in dem Sinne, daß das Denken in ihm seine Befriedigung und wahrhafte Versöhnung findet. Philosophie ist dadurch unmittelbar auch

[1]) Cur Deus homo I, 2: negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus intelligere quod credimus.

[2]) Med. 14, 2: non sufficit servo tuo, Domine, nisi teipsum dederis.

Theologie, und Theologie ist ebenso Philosophie. So ist sein Denken scholastisch, getragen von der in sich gehaltenen Innigkeit eines schönen Gemütes, das den unendlichen Gehalt der christlichen Religion, die intelligible Welt des Glaubens, in sich gepflanzt weiß. Aber diese intelligible Welt des Glaubens, der Grund und Gegenstand der Philosophie, ist ein abstraktes Jenseits, gesondert von menschlicher Wirklichkeit und ewig für sich verharrend. Es gibt für den subjektiven Geist nur eine ferne Beziehung zu ihr; sie selbst bleibt ihm ein Fremdes, in das er nicht einzudringen vermag, und die vor der Unendlichkeit solchen Gehaltes gleichsam erzitternde Innigkeit findet nicht die Kraft, zu dem Begreifen fortzuschreiten. So hat das Denken die Bestimmung, ewig nicht zu erreichen, was seine Wahrheit ist; „das Geheimnis eines solch erhabenen Gegenstandes scheint mir alle Schärfe der menschlichen Einsicht zu übersteigen“[1]). Es wird unwahr, und da dieser Gegenstand, der „durch den Intellekt nicht zu durchdringen ist“,[2]) ihm als feste Voraussetzung zu Grunde liegt, bleibt es auf ein verstandesmäßiges Schließen beschränkt, das den Gegenstand selbst unberührt läßt; alles, was es ihm gegenüber vermag, ist ein formal-logisches „Beweisen“ seiner als der bleibenden Voraussetzung. Das ist das Kennzeichen scholastischer Philosophie, und in diesem Sinne ist auch Anselms Denken scholastisch, — nicht frei genug, um die festen Voraussetzungen, die Heilswahrheiten der christlichen Religion, zu durchdringen und ihre Gegebenheit zu einem aus sich Erschaffen zu erheben, und doch ihnen in der Lebendigkeit und Innigkeit seines Gemütes zu unmittelbar hingegeben, um in die endlose Beweglichkeit dia-

[1]) Monol. 64: Videtur mihi huius tam sublimis rei secretum transcendere omnem intellectus aciem humani.

[2]) Ibid.: Etiamsi penetrare nequeat intellectu, quomodo ita sit . . .

lektischer Begriffe und Distinktionen zu verfallen. So kann er der Anfänger und Begründer der Scholastik heißen.

Die bezeichnete Gegensätzlichkeit des Denkens, die religiös in der Besonderheit und Abstraktheit mittelalterlicher Religiosität, philosophisch in dem begrifflichen Realismus Anselms begründet ist, wird nun auch für die Lehre vom menschlichen Willen von vornherein bestimmend. Nicht der Wille in seiner Allgemeinheit und der konkreten Fülle seiner Tätigkeit ist Gegenstand philosophischer Betrachtung, sondern nur der auf die abstrakte Welt des Glaubens gerichtete; denn nur dieser hat Wahrheit, da jene die Wahrheit ist. Damit ist die Gegensätzlichkeit auch in die Lehre vom Willen getragen; wie die diesseitige endliche Welt isoliert neben der unendlichen intelligiblen steht, so gibt es auch einen der Jenseitigkeit zugewandten Willen neben dem der Diesseitigkeit zugewandten, und der erstere hat seine Wirklichkeit und Wahrheit nicht in dem letzteren; er ist ohne lebendige Entwicklung in der Natürlichkeit des Daseins, ist die reine Punktualität, die in dieser ihrer Unaufgeschlossenheit, in der einfachen Identität mit sich ihr Dasein hat. Aus diesem Verhältnis folgt dann notwendig die naive Bestimmung des Gegenstandes der Betrachtung: „man spricht in vielerlei Dingen von Freiheit und willentlicher Entscheidung (arbitrium); so, wenn man sagt, jemand habe Freiheit zu sprechen oder zu schweigen, und in seiner Entscheidung liege es, was von diesen er wolle. Auch in anderem mehr wird ähnlich von Freiheit und Entscheidung gesprochen, was nicht immer vorhanden oder zum Heil unserer Seele notwendig ist; aber nur um jene Entscheidung und jene Freiheit dreht sich diese Frage, ohne welche der Mensch nicht selig werden kann, während er jene noch zu gebrauchen vermag“.[1]) So trägt die Begrenzung des

---

[1]) De concord. I, 6: In multis dicitur libertas et arbitrium, ut cum aliquem dicimus libertatem habere loquendi aut tacendi, et in eius ar-

Gegenstandes schon im Anfang den Gegensatz in sich, und die Betrachtung ist mit einer bestimmten Voraussetzung behaftet, — eine Erkenntnis, die für die ganze folgende Untersuchung der Willenslehre von Wichtigkeit und darum gleich hier zu betonen ist[1]).

---

bitrio esse quid horum velit. In pluribus quoque aliis similiter dicitur libertas et arbitrium, quae non semper adsunt aut ad salutem animae nobis necessaria sunt. Pro illo autem arbitrio tantum et pro illa libertate ista ventilatur quaestio, sine quibus homo salvari nequit postquam potest illis uti.

[1]) Von den Spezialuntersuchungen über den vorliegenden Gegenstand sind hauptsächlich zu nennen: Stöckl, de S. Anselmi de libertate arbitrii notione sententia (index lect. monast. Guestph. per menses aest. 1871) und Franz Bäumker, die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. X Heft 6), ferner L. Vigna, Sant' Anselmo filosofo (1899), van Weddingen, Essay critique sur la philosophie de St. Anselme de Canterbéry (Mémoires couronnés et autres mémoires 1875), J. Fischer, die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury (Beiträge . . . X, 3), Franck, Anselm v. Canterbury (1842), Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns, Scotus u. Descartes (1886), Möhler, Anselm v. Canterbury (Tüb. Quartalschrift 1827/28); es kommen hinzu die größeren Arbeiten von Fr. Hasse, Anselm v. Canterbury Bd. 2, Domet de Vorges, St. Anselme (1901) und Johannes Verweyen, das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik (1908). Im übrigen sind durchgehend die nicht besonders aufzuführenden Werke über die Geschichte der gesamten mittelalterlichen Philosophie zu vergleichen. Auf die Bedeutung der Willenslehre im Ganzen des Systems hat meines Wissens zuerst R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 3, Seite 154 ff. hingewiesen.

I. Kapitel.

Der Begriff des Willens.

Die allgemeine Bestimmung des Willens erfolgt durch seine Unterstellung unter die ihm übergeordnete Gattung, und diese ist — darin hält sich Anselm durchaus in traditionellen Bahnen — die des Seelenvermögens, der Kraft. „Die Seele hat in sich gewisse Kräfte, die sie wie Werkzeuge zu entsprechenden Akten gebraucht. So ist Vernunft in der Seele, welche sie als ihr Instrument zum Denken gebraucht; und Wille, den sie zum Wollen gebraucht. Denn nicht ist Vernunft oder Wille die ganze Seele, sondern eine jede ist ein Etwas in der Seele".[1]) Diese Bestimmung des Willens als Kraft ist grundlegend für alle weiteren Ausführungen; so ist sie zunächst genauer zu betrachten.

Anselm sagt ein ander Mal: „Wenn auch der Wille nicht Substanz ist, so läßt sich doch sehr wohl beweisen, daß er Essenz sei".[2]) Das Verhältnis von Substanz und Essenz entspricht dem von Seele und Willenskraft; jenes ist der formal-

[1]) De concord. III, 11: . . . anima habet in se quasdam vires quibus utitur velut instrumentis ad usus congruos. Est namque ratio in anima, qua sicut suo instrumento utitur ad ratiocinandum, et voluntas qua utitur ad volendum. Non enim est ratio vel voluntas toto anima; sed est unaquaeque aliquid in anima.

[2]) De casu Diab. 8: Nec voluntatem nec voluntatis conversionem puto negari posse aliquid esse. Nam etsi non sunt substantiae, non tamen probari potest eas non esse essentias.

logische Ausdruck dieses. Die Essenz hat nicht aus sich selbst ihr Sein, und kann nicht durch sich begriffen werden, sondern ist nur an einer Substanz. So ist auch die Kraft nicht aus sich selbst und hat nicht in sich den Grund ihres Bestehens, sondern bedarf eines anderen, an dem sie existiert welches das Prinzip ihres Seins und Wirkens enthält. In diesem Sinne ist der Wille eine Kraft der Seele, „ein Etwas in ihr", das sich unterscheidet von ihr als in sich ruhender Substanz und sie sich gegenüberstellt, aber ihrer zu seinem eigenen Bestehen bedarf. Es ist ein roher Ausdruck für dieses Verhältnis, wenn der Wille ein Instrument der Seele genannt, und so die äußerste Gleichgültigkeit und Zufälligkeit in der Beziehung von Wille und Seele gesetzt wird — ein Ausdruck, der die ganze Tiefe der Geistlosigkeit verrät, aus der sich das philosophische Denken herauszuarbeiten hatte.

So empfängt der Wille als Vermögen der Seele von ihr seine Bestimmtheit und Lebendigkeit. Aber doch sollen andererseits, wie aus der angeführten Stelle deutlich hervorgeht, die beiden Kräfte, Vernunft und Wille, das Wesen der Seele ausmachen. So wären sie nicht nur tote Werkzeuge, sondern in ihrem Beisammensein die Einheit der Seele begründend. Es ist deutlich hier das Bestreben wirksam, über die Abstraktheit der Seelensubstanz zu konkreterer Bestimmung vorzudringen. Die Kraft hat ihr Wesen in der Wirklichkeit; sie muß sich in ihr entfalten und ist selbst nichts anderes als diese Entfaltung. Aber in solcher Tätigkeit bleibt sie das unbedingt Allgemeine, die Macht über die Wirklichkeit. Indem so der Wille als Kraft in lebendiger Beziehung zu der Fülle äußeren Daseins steht und doch in sich gedrängte Allgemeinheit bleibt, tritt auch die Seele in konkreteres Verhältnis zu ihr, und die leere Substanz gewinnt konkrete Bestimmung. Aber Wille und Vernunft haben als Kräfte auch dieses, in sich seiende und gegen einander selbständige Wesenheiten

zu sein. Wo sie so in isolierter Bestimmtheit verharren, und keinen Übergang kennen, kann ihr Beisammensein jedoch nur eine äußerliche und, weil nicht vom Begriff getragene, begrifflose Einheit begründen. Die Seele wird ein in seiner gegenseitigen Beziehung zufälliges Kräftebündel, ein „seelenloses" Aggregat, und um deswillen wieder in zwei Bestimmtheiten gespalten. An dieser Stelle offenbart sich die Schwierigkeit des Begriffes der Kraft; er stiftet keine Notwendigkeit in der Einheit von Seele und Willen. Entweder ist die Seele die in einfacher Identität für sich verharrende Substanz — so stehen die Kräfte ihr gleichgültig als Instrumente gegenüber, in zufälliger äußerlicher Beziehung; oder die Summe der Kräfte bildet die Substanz — so ist die Seele zerspalten in sich und tot; ihr fehlt die lebendige Einheit. Es vermag also die Subsumtion des Willens unter den Begriff der Kraft nicht zu leisten, was sie leisten soll; denn dieser trennt als feste Größen, was nur in der Abstraktion zu unterscheiden ist, und als Funktion des einheitlichen Bewußtseins — „des einen Geistes", wie es schon Augustin ausgedrückt hatte[1]) — zu begreifen wäre.[2])

Anselm scheint diese Schwierigkeit des Kraftbegriffes bemerkt zu haben und sucht sie — echt scholastisch — durch genauere Distinktionen an der fertigen Willensvorstellung zu überwinden. Er sagt: „Vom Willen scheint man aequivok in dreifacher Hinsicht zu sprechen; denn ein anderes ist das Instrument des Wollens, ein anderes die Neigung (affectio)

[1]) Vgl. Aug., de duab. anim. 10.

[2]) Anselms Schüler Guibertus schreibt einmal von seinem Lehrer (de vita sua 17): Is itaque tripartito aut quadripartito mentem modo distinguere docens sub affectu, sub voluntate, sub ratione, sub intellectu commercia totius interni mysterii tractare. Darnach hätte auch Anselm die Kräfte nur als verschiedene „Geschäfte des ganzen inneren Geheimnisses" aufgefaßt, und es läge hier ein Anfang vor, zur konkreten Bestimmung des „einen Geistes" durchzudringen.

des Instrumentes, ein anderes der Gebrauch eben dieses Instrumentes. Das Willensinstrument ist jene Kraft der Seele, die wir zum Wollen gebrauchen . . . .; durch die Neigung (affectio) dieses Instrumentes aber ist das Instrument geneigt (afficitur), daß es etwas wolle, auch wenn es das Gewollte nicht denkt . . . .; Gebrauch machen wir von diesem Instrumente aber dann, wenn wir die Sache denken, die wir wollen".[1]) Der Grund der Einführung der Affektion ist klar erkennbar. Der Wille hat als Kraft, die nicht durch sich selbst bestehen kann, die Beschränktheit, nicht aus sich den Inhalt seiner Tätigkeit setzen zu können; er bedarf, daß ihm dieser gegeben werde, und somit einer äußeren Sollizitation. Das ist auch von Anselm erkannt, wenn er wiederholt versichert, daß der Wille nichts aus sich wollen könne.[2]) Diese Beschränktheit aufzuheben, dient der Begriff der affectio.[3]) Die Affektion

[1]) De concord. III, 11: Voluntas dici videtur aequivoce tripliciter. Aliud enim est instrumentum volendi, aliud affectio instrumenti, aliud usus eiusdem instrumenti. Instrumentum volendi est vis illa animae, qua utimur ad volendum . . . . Affectio huius instrumenti est qua sic afficitur ipsum instrumentum ad volendum aliquid, etiam quando illud quod vult non cogitat . . . . Usus vero eiusdem instrumenti est quem non habemus nisi cum cogitamus rem quam volumus.

[2]) De concord. III, 11 fin.: . . . . instrumentum volendi cum affectionibus suis, sine quibus idem instrumentum nihil facit; cf. ibid. 13 fin.

[3]) Der Begriff ist erst in der kurz vor seinem Tode (1107/8) geschriebenen Schrift: De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio erörtert, nicht in dem ca. 1077 verfaßten Dialogus de libero arbitrio (vgl. c. 5). Doch reicht diese Differenz kaum hin eine Entwicklung in der Fassung des Willensbegriffes, geschweige einen Widerspruch zu konstatieren. Es ist zudem zu beachten, daß der Plan zu der Arbeit: De concordia, offenbar schon bei der Abfassung des genannten Dialogs bestand (siehe den Anfang von c. 1 und vgl. Fr. Bäumker, a. a. O. S. 68, 72f.), sodann daß der Begriff affectio schon in der 1099/1100 vollendeten Schrift de conceptu virginali c. 4 begegnet. Vgl. Hasse a. a. O., II, 641. 649.

gibt dem Willen die inhaltliche Bestimmtheit und damit den Anstoß zu seiner Bewegung, dessen er bedarf; „alles wirkt der Wille nur durch seine Affektionen“.[1])

Die Affektionen sind nun dem Willen nichts fremdes, sondern seine Momente: „Ich nenne sowohl das Instrument wie seine Affektion ein Wollen; denn das Instrument ist Wille, wie die Affektion Wille ist. Und nicht unpassend heißen beide Willen zusammen Wollen; denn wollend ist der Wille, der durch seine Affektion will, wie die Affektion, durch welche jener will. Daher können wir sachgemäß behaupten: Die Affektionen jenes Willens (den ich Instrument nenne) sind wie Instrumente eben dieses Instrumentes; denn nichts wirkt er selbst ohne diese“. Vielmehr „der Wille selbst bewegt sich durch seine Affektionen, weshalb er das sich selbst bewegende Instrument heißen kann“.[2]) So ist die Äußerlichkeit des Inhaltes wie der Sollizitation der Kraft wiederum aufgehoben; nicht etwas fest Gegebenes bestimmt den Willen, sondern, indem die Affektion Willen ist, bestimmt er sich selbst. Mannigfach ist diese Erkenntnis von Anselm formuliert worden. „Ein jeder, der will, will sein eigenes Wollen“.[3]) „Niemand wird durch die Furcht vor einem Nachteil (oder sonst eine Empfindung) gezwungen oder durch das Streben nach irgend

[1]) S. de conc. III, 13 fin.: Nihil ipsa [voluntas] nisi istis operatur und ibid.: . . affectio, per quam illa [voluntas] vult.

[2]) De conc. III, 13: Dico autem et instrumentum et affectionem eius velle, quia et instrumentum est voluntas et affectio voluntas. Nec incongrue utraque voluntas velle dicitur, quia illa vult quae affectione sua vult, et affectio vult per quam illa vult . . . . Unde non absurde possumus dicere affectiones eius voluntatis, quam instrumentum dixi animae, quasi instrumenta eiusdem instrumenti esse; quia nihil ipsa nisi istis operatur. ibid. 11 fin: ipsa vero se suis affectionibus movet, unde dici potest instrumentum se ipsum movens. Vgl. auch ibid. 12: Ex his duabus affectionibus, quas etiam voluntates dicimus . . . .

[3]) De lib. arb. 5: Omnis volens ipsum suum velle vult.

einem Vorteil getrieben, etwas zu wollen, es sei denn, er hätte vorher den natürlichen Willen, den Nachteil zu vermeiden und den Vorteil zu gewinnen; denn er bestimmt sich durch den Willen zu anderen Willensakten. Er muß sich daher zu dem Zwecke bestimmen *wollen*, zu dem er sich bestimmt“.[1]) Und auf die Frage: cur voluit, heißt die Antwort: „Non nisi quia voluit. Denn dieser Wille hatte keine anderen Ursachen, durch die er irgend wohin getrieben oder angezogen würde, sondern er selbst war sich — um es so auszudrücken — wirkende Ursache und Wirkung zugleich“.[2]) Mit aller Deutlichkeit ist so die Unabhängigkeit und Selbstbestimmung des Willens behauptet. Das Wollen ist dasselbe wie das Gewollte, es erhält sich in seiner Tätigkeit, und ist am Ende, was es am Anfang war. So scheint der Widerspruch zwischen der Subjektivität des Willens und seinem Objekt aufgehoben.

Diese Erkenntnis ist erheblich; denn in ihr liegt ein Anfang des Begreifens, daß die Subjektivität unendliches Recht hat und die Macht ist, die nichts neben sich und außer sich duldet, vielmehr alles in die reine Bewegung ihrer selbst aufnimmt und in sich selbst verzehrt. Aber es fehlt dieser Erkenntnis die Begründung und die lebendige, tiefere Entwicklung; was zu diesem Behufe herbeigebracht wird, ist in unzulänglichen Kategorien gefesselt und verpflicht sich in inneren Widerspruch. Das wird sogleich deutlich werden.

[1]) De cas. Diab. 12: Nullus cogitur vel timore vel sensu alicuius incommodi nec attrahitur amore alicuius commodi ad volendum aliquid, nisi qui prius habet naturalem voluntatem vitandi incommodum aut habendi commodum, quia voluntate se movet ad alias voluntates. Disc.: Negare nequeo. Mag.: Dico ergo quia quicquid se movet ad volendum, prius se vult ita movere. Disc.: Ita est.

[2]) De cas. Diab. 27: Disc. Cur ergo voluit [bonus Angelus quod non debuit]? Mag.: Non nisi quia voluit. Nam haec voluntas nullam aliam habuit causam qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectus.

Die Affektion — so behauptet Anselm — gibt dem Willen den Inhalt wie den äußeren Anstoß seiner Tätigkeit. So wäre es die Affektion, die in die tote Ruhe der Willenskraft, dieses in der Seele wohnenden „Etwas“, die Unruhe und Lebendigkeit der Bewegung hineinträgt, wäre sie das Bestimmende und Bewegende. Aber doch soll sie nur ein Instrument der Kraft sein; und nach deutlichem Ausspruch bestimmen nicht die Triebe zum Wollen [1]), sondern der Wille aus sich selbst; er ist das „instrumentum se ipsum movens“, das freilich zu seiner Außerung der Affektionen nicht entraten kann. So stehen sich als zwei isolierte Bestimmtheiten gegenüber die allgemeine, ganz abstrakte Möglichkeit der Kraft und die konkrete Besonderheit der Affektionen, und es gelingt nicht trotz der gelegentlichen Behauptung, der Wille bestimme sich zu seinen Affektionen — eine Bemerkung, die ein wahreres Verhältnis ahnen läßt —, die beiden Momente in ihrer Einheit zusammenzufassen. Und es kann nicht gelingen. Denn der Wille ist ein dinghaftes Etwas, ein Ruhendes und Fertiges vor seiner Tätigkeit; „er ist immer in der Seele“, und immer „der gleiche“ [2]). Und zu dieser festen Realität stehen die Affektionen in dem äußerlichen Verhältnis, ihre „Instrumente“ zu sein, dadurch selbst vereinzelt und im Unterschied verharrend. So wird das Gegenteil von dem erreicht, was beabsichtigt war; der Begriff der Affektion macht in seiner näheren Bestimmung die behauptete Einheit und Unabhängigkeit des Willens zu nichte, zu deren Begründung er eingeführt war. Die theoretischen Mittel waren zu gering, um den Begriff des Willens als der sich selbst bestimmenden Tätigkeit konkret entwickeln zu können.

---

[1]) De cas. Diab. 12, s. oben Seite 13 Anm. 1.

[2]) De lib. arb. 7: Voluntas, instrumentum scilicet volendi, semper est in anima. Ibid.: illa igitur voluntas, quam voco instrumentum volendi, una et eadem semper est, quicquid velimus.

Das dritte Moment des Willens bildet der Willensakt (usus voluntatis). — „Dieser Akt wird Wille genannt, wenn man z. B. sagt, jetzt habe ich den Willen, zu lesen, das heißt, jetzt will ich lesen, oder jetzt habe ich den Willen zu schreiben, das heißt, jetzt will ich schreiben. . . . Dieses Wollen ist nichts anderes als sein Willensinstrument gebrauchen, und es geschieht nur, wenn wir denken, was wir wollen“. [1]) Es ist also das Wesen dieses konkreten Wollens oder des Handelns, mit einem Denken des Gewollten, d. h. einer innerlichen Bestimmung anzufangen und dieser äußerliches Dasein zu geben. Dieses Moment, daß der Wille wisse, was er tue, begründet die Schuld an seinem Tun; denn nur, wenn er eine Vorstellung von der ihm vorausgesetzten äußerlichen Welt hat, auf die er handelt, kann die Tat Schuld des Willens heißen. Hinzu kommt das andere Moment, daß sich der Wille aus sich — „jetzt habe ich den Willen“ — zu dem vorgestellten Zwecke bestimmt, und so „der Wille die Werke tue, die wir zu tun scheinen“. [2]) — In dieser Notwendigkeit des Wissens um seine Zwecke wie in der Selbstbestimmung des Willens liegt der Grund für die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen. Aus ihr folgt dann das Urteil: „Was Glieder oder Sinne vollführen, ist alles dem Willen anzurechnen“ [3]).

---

[1]) De concord. III, 11: Usus . . huius instrumenti voluntas nominatur, ut cum dicit aliquis: modo habeo voluntatem legendi id est modo volo legere, aut modo habeo voluntatem scribendi hoc est, modo volo scribere. Sicut enim videre est uti visu, qui est instrumentum videndi et usus eius est visio vel visus . . . ., ita velle est uti voluntate, quae est instrumentum volendi; et usus eius est voluntas quae non est nisi quando cogitamus quod volumus. Die späteren Scholastiker haben für diesen Usus das besondere Wort volitio gebildet.

[2]) De concept. virg. 4: illa [voluntas] movet nos velut instrumenta sua et facit opera quae videmur facere.

[3]) ibid.: Ergo quid peccant membra vel sensus vel opera quae Deus sic subiecit voluntati, si servant quod illis Deus ordinavit? Quicquid igitur faciunt, totum imputandum est voluntati.

Der Gebrauch dieses „Willens“ ist „vielfältig“, und seine „Einteilung“ — wie der charakteristische Ausdruck heißt — verspricht Anselm „vielleicht einmal sonst“ zu geben[1]. Sie ist gegeben in der kleinen Schrift „Über den Willen“.[2]) Es kann hier um der Unfruchtbarkeit solchen Unternehmens willen unterbleiben, die spitzen Subtilitäten eines logischen Formalismus in extenso auszubreiten, zumal die Schrift kaum von Anselms eigener Hand stammt, sondern kompendiarische Zusammenstellungen von Nachfolgern nach mündlicher und schriftlicher Belehrung enthalten wird.

Doch ist es notwendig, hervorzuheben, daß solcher „Einteilung“ eine tiefere Intention zu Grunde liegt; es ist das Bestreben, die ins Unendliche fortgehende Reihe möglicher Willensakte, die in dem Verhalten des Willens zu der Mannigfaltigkeit der äußeren Wirklichkeit begründet ist, durch den Begriff aufzuheben und zu einer wahren Auffassung fortzuschreiten. Aber statt die Endlichkeit des Willens, in der sie ihren Grund hat, zu überwinden, wird diese fixiert und an diese feste Vorstellung die traditionellen Kategorien der Quantität, des Tuns und Leidens, des Raumes und der Zeit gebracht, die, weil sie jener äußerlich sind, nichts austragen und die unendliche Reihe möglicher Handlungen durch die ebenso unendliche Reihe möglicher Distinktionen willkürlich zu begrenzen suchen.

Indessen hat Anselm die Fruchtlosigkeit einer „Einteilung“

[1]) De concord. III, 11: Voluntas quae est usus saepedicti instrumenti, non est nisi cum cogitat aliquis quod vult ut dictum est. Huius voluntatatis multiplex est divisio, de qua non modo sed forsitan alias dicemus.

[2]) Liber de voluntate. Die Unechtheit wird gegen Bäumker, a. a. O. S. 1 festzuhalten sein. Daß diese Schrift sententias Anselmi habet, hat schon Gerberon bemerkt (ed. 1721 unter censura tractatus de voluntate), und auch schon auf die Beziehung zu der Anm. 1 zitierten Stelle hingewiesen.

durch eine weitere Bestimmung des Begriffes der Affektion überwunden. Es heißt, daß der Wille nur zwei Affektionen habe, die eine auf das „Wohl“ (commodum), die andere auf das „Rechte“ (rectitudo) gerichtet; „alles, was er anderes will, will er um des Wohles oder um des Rechten willen“.[1]) So ist an den endlosen Stoff möglicher Willensakte die formelle Allgemeinheit zweier Grundzwecke gebracht, und seine Beschränktheit und Besonderheit so aufgehoben; es ist hier Einheit des Allgemeinen und Besonderen, aber eine Einheit, die noch formell und abstrakt ist; denn der Inhalt des Allgemeinen ist selbst noch in die subjektive Empfindung des Einzelnen versenkt, und so ist das Allgemeine selbst particular. Die Natur der beiden Ziele menschlichen Willens oder — um mit Anselm zu sprechen — der affectio justitiae und der affectio commodi ist jetzt zu betrachten.

„Das Willensinstrument — so lehrt Anselm genauer — hat zwei Fähigkeiten (aptitudines), die ich „Affektionen“ nenne; deren eine hat die Richtung auf das Wohl (commoditas, commoda, auch beatitudo), deren andere auf das Rechte (rectitudo, sonst auch iustitia). Denn der Wille — das Instrument — will nur dieses beides, entweder das Wohl oder das Rechte; was er sonst immer wollen mag, will er um des Wohles oder des Rechten willen, und auf diese beiden Ziele bezieht er, wie er meint, auch im Irrtum sein Wollen. Durch die auf das Wohl gerichtete Affektion will immer der Mensch Seligkeit und Seligsein, aber durch jene auf das Rechte gerichtete will er das Rechte und recht d. h. gerecht sein. Um des

[1]) De concord. III, 11: Instrumentum volendi habet duas aptitudines, quas voco affectiones quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem. Nempe nihil vult voluntas, quae est instrumentum, nisi aut commoditatem aut rectitudinem. Quicquid enim aliud vult, aut propter commoditatem aut propter rectitudinem vult.

Wohles willen will er etwas z. B. pflügen und arbeiten, um zu haben, womit er Leben und Glück schützen kann, — was er für zum Wohl gehörig erachtet; um des Rechten willen aber z. B. mühevolles Lernen, damit er wisse, was recht d. i. gerecht leben heißt“. [1]) Diese Lehre von den beiden Affektionen und den beiden Zielen des Menschen ist für Anselms ganze Betrachtung von hoher Bedeutung; sie gibt ihm den Schlüssel zur Lösung der Frage nach dem Ursprung des Bösen, [2]) und in ihr bringt er die Würde und sittliche Bestimmung des Menschen, sein Verhältnis zu Gott und Welt in die begriffliche Form. Es ist ein äußeres Zeichen dieser Bedeutung, daß er immer wieder auf sie zurückkommt und sie an vielen Stellen erwähnt, — vielleicht auch deshalb, weil er in ihr am selbständigsten ist. Dabei hat er der Frage, wie der Wille zu diesen beiden Affektionen und seinem doppelten Inhalte komme, ein tieferes Nachdenken nicht gewidmet; er begnügt sich mit der Antwort, daß Gott beide dem Menschen gegeben habe [3]), sie so zu seiner natürlichen Anlage gehören; — es ist das die religiöse Wendung des stoischen Gedankens von den *κοιναὶ ἔννοαι*, der durch Augustins Vermittlung fester Bestand der mittelalterlichen und weithin auch der neueren Philosophie geworden ist.

Die Betrachtung ist zunächst den beiden Begriffen der Gerechtigkeit und des Wohles zuzuwenden.

---

[1]) S. Seite 17 Anm. 1. Dann folgt: Per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse; per illam vero quae est ad volendum rectitudinem, rectitudinem vult et rectus, id est, iustus esse. Propter commoditatem autem vult aliquid, ut cum vult arare vel laborare, ut habeat unde tueatur vitam et salutem quae commoda iudicat esse. Propter rectitudinem vero ut cum labore discere ut sciat recte id est iuste vivere.

[2]) S. Dialogus de casu Diaboli.

[3]) S. de cas. Diab. c. 12. 15; de conc. III, 13.

„Gerechtigkeit“ — dieser Ausdruck für das letzte, sittliche Ziel, das Gute, entstammt biblischem Sprachgebrauch — ist nach Anselms oft gegebener Definition „die um ihrer selbst willen bewahrte Angemessenheit des Willens“; [1]) wiederum: „angemessen“ oder in seiner „Wahrheit“ ist der Wille, welcher „will, was er wollen soll“ [2]), der seinem Begriffe entspricht. So ist denn „Gerechtigkeit“ die Einheit des Begriffes des Willens und des besonderen Willens, oder des allgemeinen, göttlichen und subjektiven Willens. Für diesen ist so die „Gerechtigkeit“ das schlechthin Wesentliche; sein Wert und seine Würde liegen darin, sie zu wollen; „Gott gab den Menschen die Gerechtigkeit zu seiner Ehre“ [3]). So ist denn nur der Wille wahrhaft Wille, der nicht in die Endlichkeit mannigfach gegebener Inhalte gebannt ist, sondern den Willen in seiner Allgemeinheit zum Gegenstande hat, in welchem so kein Unterschied des Begriffes und des Gegenstandes mehr besteht. Hier ist „der Wille zur Gerechtigkeit selbst Gerechtigkeit“. [4])

Indem aber Gerechtigkeit so das Wesentliche des Willens ist, fällt dessen Besonderheit noch außerhalb ihrer, und ihre Wesentlichkeit ist allgemein und abstrakt, ein unbedingtes „Sollen“ — denn gerecht sein heißt velle quod velle d e b e t. Sie wohnt in einem fernen göttlichen Jenseits, als die höchste

---

[1]) Iustitia est rectitudo propter se servata; so de concept. virg. 3. 5; de ver. 12; de concord. I, 6; III, 2. 4. 12.

[2]) De ver. 4: Non aliud potest ibi intelligi veritas quam rectitudo quoniam sive veritas sive rectitudo non aliud in eius (diaboli) voluntate fuit quam velle quod debuit. Ibid. 12: Bene intelligis haec duo necessaria esse voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet. Vgl. de cas. Diab. 9; de concord. III, 12.

[3]) De concord. III, 13: Beatitudinem quidem dedit (Deus) . . homini . . . ad commodum eius, iustitiam vero ad honorem suum.

[4]) De concord. III, 12: Illa voluntas . ., quae est ad volendum rectitudinem, rectitudo est. Ibid. 13: Voluntas iustitiae est ipsa iustitia.

und stärkste Macht, die festeste Autorität, vor der das Treiben des menschlichen Willens nur ein eitles Spiel ist; sie hat wohl ihre Erscheinung in ihm, aber nicht ihre Wirklichkeit. So ist die Idee der Gerechtigkeit in ihrer abstrakten Allgemeinheit ewig fixiert; sie, die die Macht sein soll über den Willen, ist vor seiner Besonderheit, der Konkretheit seines Begehrens ohnmächtig. Und das hat seinen Grund in dem begrifflichen Realismus Anselms, den neuplatonische Tradition — das quod velle debet ist ja nichts anderes als die platonische „Idee" in neuplatonischer Gestalt — wie die naive Unmittelbarkeit des natürlichen Denkens an die Hand gaben.

Auf der anderen Seite verharrt der subjektive Wille in dem dunklen Raume verworrener und nichtiger Endlickeit. Wie die Welt nur etwas von Gott Gesetztes und ohne wahre Wirklichkeit ist, weil fern und außer der Wirklichkeit Gottes, so ist auch der subjektive Wille nur gesetzt und selbst unwirklich, weil er an die Wahrheit außerhalb seiner gebunden ist; sie beweist ihre Macht an ihm, und ihr gegenüber gibt es keine Selbständigkeit und Freiheit. So heißt es denn bei Anselm: „Ich sage, daß das Willensinstrument alle willkürlichen Bewegungen vollführe; aber wenn wir genauer betrachten, so heißt es wahrer, daß der alles, was Natur oder Wille vollführt, selbst vollführe, der die Natur und das Willensinstrument schafft".[1]) Gegenüber der absoluten Wirklichkeit des Schöpfers schwindet so dem menschlichen Willen jede eigene Kraft; er ist schlechthin unterworfen.[2]) Damit fehlt

[1]) De concord. III, 11 fin.: Dico voluntatem instrumentum omnes voluntarios motus facere; sed si diligenter consideramus, ille verius dicitur facere omne quod facit natura aut voluntas, qui facit naturam et instrumentum volendi cum affectionibus suis . . .

[2]) Cur Deus homo I, 11: Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati Dei . . . Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, . . . hic est solus et totus honor quem debemus Deo et quem a nobis exigit Deus.

ihm dann auch die Freiheit und Lebendigkeit der unendlichen Subjektivität, und er kommt nie dazu, sich aus sich zum allgemeinen Willen, zur „Gerechtigkeit" zu erheben. Diese ist ihm nur „hinzugefügt",[1]) von Gott in den endlichen Willen gesetzt. All sein Wollen der Gerechtigkeit ist ein Beziehen und Vergleichen des eigenen Willens mit diesem göttlich gesetzten Zweck. Indem Gerechtigkeit so in dem Inneren des Menschen ihren Sitz hat, ist dieser auf die stete Betrachtung seines Inneren gewiesen, zu einem immerwährenden Bewegen seiner in sich selbst aufgefordert. Der Geist, der „einen so erhabenen Gegenstand nicht durchdringen kann",[2]) wendet sich von der unendlichen Fülle des göttlich Gegebenen zu der Leere des eigenen, in die Wirrnisse der Erde verflochtenen Willens, und wird, in der Nichtigkeit dessen unbefriedigt bleibend, wieder emporgetrieben zu dem beseligenden, aber ewig fernen göttlichen Inhalt der Gerechtigkeit. Diese sachliche Bestimmung begründet einen für das Denken Anselms charakterisischen, persönlichen Zug, — und so ist hier wiederum ein Ort, in dem durch die Abstraktheit und Dürre des Begriffes das ursprüngliche Leben einer frommen Innerlichkeit spürbar wird, an dem die Bestimmung der Sache nur ein Ausdruck des subjektiven Erlebens und dieses von jener getragen und bestimmt wird: Anselms Kontemplation ist solch ein unruhvolles Hinabsteigen in die Tiefen des Geistes, eine quälende Sehnsucht, aus der Zufälligkeit der endlichen Bitternisse zu dem Rechten, der „Angemessenheit" des eigenen Willens mit dem göttlichen, von der die Seele nur einige

[1]) De cas. Diab. 14: . . quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis . . . Ibid. 15: an putas aliquid esse quod additum eidem voluntati, temperet illam ne plus velit quam velle oportet et expedit.

[2]) S. oben Einleitung S. 5 bei und in Anm. 1 u. 2.

„schöne Spuren“ bewahrt,[1]) zu gelangen; in den „Meditationen“ hat dies schmerzvolle Leben und Weben in der eigenen Innerlichkeit seinen religiös-kontemplativen Ausdruck gefunden.[2])

Der „Gerechtigkeit“ steht als zweites Ziel des Menschen das „Wohl“ gegenüber;[3]) und damit der Göttlichkeit des absoluten sittlichen Gesetzes die Natürlichkeit des äußeren Daseins und Ergehens. „Alle Menschen wollen, daß es ihnen gut gehe, d. h. sie wollen ihr Wohl. Und nicht allein die vernünftige Natur hat diesen Willen, sondern allgemein alles, was empfinden kann“.[4]) So hat dieser Wille zum Wohl die besonderen Bestimmungen des natürlichen subjektiven Daseins, seine Bedürfnisse, Triebe und Neigungen zum Inhalt, und die Befriedigung solcher Zwecke der Endlichkeit ist das Wohl. Die Aufstellung dieses zweiten, irdischen Zieles ist — um das gleich hier zu betonen — historisch wie sachlich angesehen, von weitreichender Bedeutung. Indem dem natürlichen Willen sein Recht unverkümmert bleibt, seinen subjektiven Bedürfnissen nachzugehen, erhält auch die Erde als der

---

[1]) De cas. Diab. 15: Quoniam nihil aliud est additum quam iustitia; separata iustitia nihil aliud certum est remanere quam quod prius erat, nisi quia debitricem fecit eam accepta iustitia et quasi quaedam pulchra vestigia sui reliquit derelicta eadem iustitia.

[2]) S. z. B. Med. 14. 19. 21.

[3]) Für das lateinische commodum gibt es keine recht passende Übersetzung. Commodum bezeichnet sowohl den allgemeinen Zustand des „Sichwohlbefindens“ (bene esse cf. de cas. Diab. 12), der auch commoditas und ferner dann beatitudo heißt, als auch das spezielle Gut, das zur Erreichung des allgemeinen Zustandes dient. Es ist deshalb je nach dem Sinne verschieden zu übersetzen.

[4]) De cas. Diab. 12.: Dico autem nunc beatitudinem, non beatitudinem cum iustitia; sed quam omnes volunt, etiam iniusti. Omnes quippe volunt bene sibi esse . . . . commodum non solum omnis rationalis natura, sed et omne quod sentire potest, vult.

Schauplatz seiner Tätigkeit Wahrheit und Wirklichkeit. Neben die dunkle Unendlichkeit eines fernen Jenseits tritt so mit verwandtem Recht die nahe Gegenwärtigkeit und bunte Mannigfaltigkeit des Diesseits. Wo einst Augustin in der wirklichkeitsmüden Schwäche einer alternden Welt nur Nichtigkeit und Beschränkung, Unruhe und Leiden hatte erblicken können, so daß ihm nur die Sehnsucht eines „unruhigen Herzens“ nach einer überirdischen Ruhe blieb[1]), da erkennt Anselm in der noch von keiner matten Skepsis bedrückten, kraftvollen Urwüchsigkeit des Denkens den angemessenen Ort, da der Wille sich betätigt. Diese Erkenntnis ist freilich auch bei Anselm ohne tiefer gehende systematische Konsequenz geblieben; Himmel und Erde treten nebeneinander, aber in diesem Nebeneinander lag ein Moment der Spannung, welches das Bewußtsein zu dem Punkte zu treiben vermochte, von dem es „aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart“ einschreitet.[2])

Die Befriedigung des Wohles als allgemeine, durchgängige vorgestellt, heißt dann „Seligkeit“. Sie faßt das Gemeinsame der einzelnen Annehmlichkeiten zusammen, — in diesem Sinne heißt es: ex commodis constat beatitudo[3]) — und kann deshalb definiert werden als sufficientia [seu] competentia omnium commodorum sine omni indigentia.[4]) So ist den

---

[1]) S. unten Kap. III.

[2]) Ein Hegelscher Ausdruck (s. Phänomenologie des Geistes, W. W. II, S. 139).

[3]) De cas. Diab. 4; cf. ibid. 13.: Qui vult beatitudinem solam, commoda tantum velle posuimus.

[4]) De conc. III, 13. Das [seu] fehlt im Texte, ist aber offenbar zu ergänzen. Vgl. auch noch: Cur Deus homo I, 24: beatitudo est sufficientia in qua nulla est indigentia; und hom. II in ev. Math.: Beatitudo est status congregatione omnium bonorum perfectissimus.

einzelnen Zwecken des natürlichen Willens, indem sie auf das Allgemeine der Seligkeit bezogen werden, die Unmittelbarkeit genommen; sie sind untereinander abgewogen, quantitativ und qualitativ beschränkt, und so „von den niedersten Vergnügen“ gereinigt und geläutert.[1] Indem aber die Seligkeit als das Allgemeine der einzelnen „Vorteile“ getrennt und hypostasiert wird, auf Grund des begrifflichen Realismus, der den Allgemeinbegriffen ein von der Erscheinung losgelöstes Dasein zuschreibt — eine Hypostasierung, welche die spezifisch mittelalterliche Religiosität unterstützte —, wird sie in eine ferne Transzendenz geschoben, und dem diesseitigen Willen nur die Unruhe und Mannigfaltigkeit der Einzelvorteile gelassen; und da diese die Idee der Seligkeit in verschiedener Reinheit verkörpern, bleibt ihm nur der unendliche Fortgang von den „niedersten und unreinen“ zu den höchsten; denn „vult esse beatus quanto altius esse posse cognoscit“.[2] Aber die „Seligkeit, zu der der Mensch geschaffen ist, kann niemand in diesem Leben besitzen“.[3])

An diesem Punkte findet sich eine weittragende Bestimmung: Seligkeit ist, in ihrer Idee gefaßt, Einheit des menschlichen und göttlichen, des besonderen und allgemeinen Willens.[4] So gibt es letzlich kein doppeltes Ziel für den

[1]) Vgl. de cas. Diab. 13: Imo non posset von velle quamlibet infima [commoda], si maiora non posset, und die ganze Ausführung des Kapitels.

[2]) De cas. Diab. 13.

[3]) Cur Deus homo I, 10: constet inter nos hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest.

[4]) Med. 19, 6: Anima et voluntas (opitulante tamen divina gratia) carnem sursum ad excelsa secum elevant et in aeterna felicitate sine fine victuram locant, ut iam amplius non sit inter carnem et animam ulla repugnantia, sed semper idem amor eademque voluntas. Et tunc erit una voluntas creatoris et creati hominis. Vgl. auch Prosl. 25, wo es, freilich unter einer Fülle anderer Bestimmungen, heißt: omnibus illis beatis] erit una voluntas quia nulla illis erit nisi Dei voluntas.

Menschen, Seligkeit und Gerechtigkeit sind dasselbe; der Gegensatz zwischen dem subjektiven Bedürfnis und dem objektiven göttlichen Gebot ist aufgehoben, der einzelne natürliche Wille findet in dem an sich geltenden, allgemeinen Gesetze die wahre Befriedigung seines Verlangens. Der Wille zur Seligkeit führt also allein nicht zu dem erstrebten Ziele, sondern bedarf des Willens zu der Gerechtigkeit; es kann, wie Anselm wiederholt betont, nur „der Gerechte selig sein“.[1])

Indem aber die Ideen der Gerechtigkeit und Seligkeit hypostasiert worden sind, ist ihre Einheit nur in einer transzendenten Welt, fern von der Endlichkeit des menschlichen Willens zu finden; nur „Gott und die Engel haben sie.“ So fragt es sich denn, wie sich der Wille zur Seligkeit und zur Gerechtigkeit im endlichen Bewußtsein des Menschen zueinander verhalten. Es heißt: „Gott hat diese beiden Willen oder Affektionen so geordnet, daß das Willensinstrument den auf die Gerechtigkeit gewandten zum Befehlen und Herrschen gebrauche — unter der Weisung des Geistes, der auch Intelligenz und Vernunft heißt, — und den anderen zum Gehorchen, ohne alle Beschränkung des eigenen Wohles.“[2]) So gibt es also kein Aufgehen des einen Willen in den anderen, sie bleiben einander fest gegenüber. Auf der einen Seite steht die Gerechtigkeit, das von Gott in den Menschen gesetzte, absolute sittliche Gebot, und auf der anderen das Wohl, das natürliche Dasein in seinen Bedürfnissen und Neigungen. Nur eine äußerliche Beziehung, ein Unterwerfen

[1]) De cas. Diab. 12: Nec beatus esse debet qui non vult iustitiam. ibid. 13. 14; cf. auch cur Deus homo I, 25; de concord. III, 4.

[2]) De concord. III, 13: Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates sive affectiones, ut voluntas quae est instrumentum, uteretur ea, quae est iustitia, ad imperium et regimen, docente spiritu qui et mens et ratio dicitur, et altera uteretur ad oboediendum, sine omni incommoditate.

des einen durch den andern, kommt hier zustande; es ist eine Versöhnung von Gerechtigkeit und Wohl, Göttlichkeit und Weltlichkeit, Himmel und Erde, die selbst in sich unversöhnt ist. Die Gerechtigkeit läßt den natürlichen Willen roh in sich; sie soll „den auf das Wohl gerichteten" nur beherrschen und ihn sich unterwerfen, „seinen Drang beschneiden und doch die Gewalt des Dranges nicht verstümmeln".[1]) So ruht der sittliche Wille außerhalb des natürlichen; jener kann seine Macht an diesem beweisen, aber ihn selbst zu sich erheben, daß die objektiven sittlichen Gesetze, das Gute, in dem subjektiven menschlichen Dasein ihre konkrete Verwirklichung fänden, vermag er nicht.

Hier kommt die ganze Gegensätzlichkeit des mittelalterlichen Denkens zu Tage. Das Göttliche, das in des Menschen Inneres gesetzt ist, schwebt abstrakt über seinem natürlichen Dasein; es kann dieses nur beherrschen, aber nicht durchdringen. Die wahre Versöhnung liegt in der fernen, jenseitigen Welt des Himmels; in dem Diesseits ist eine Gebrochenheit in der Seele, ein unendlicher Zwiespalt. Damit ist auch der tiefste Grund der Gegensätzlichkeit erkannt. Die menschliche Subjektivität ist dieser Philosophie etwas außerhalb der substanziellen Wahrheit Stehendes und Nichtiges; ihre unruhige Lebendigkeit hat keine wahrhafte Wirklichkeit vor der Starrheit des an sich seienden Wesens. So kann es hier keine Einheit der abstrakten Wahrheit und der konkreten Besonderheit geben. Aber — und dieses ist noch wichtig zu betonen — das im Menschen gesetzte göttlich Rechte herrscht über sein Wohl, dieses ist ihm unterworfen, und so hat das Wohl selbst göttliche Berechtigung. Ein Band der Notwendig-

[1]) De cas. Diab. 14: Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis et resecet voluntatis excessum et excedendi non amputet postestatem.

keit schlingt sie zusammen, einer Notwendigkeit, die nicht blind ist, sondern Sittlichkeit und Geist; denn „Gott hat die beiden Willen geordnet". So ist auch dem Willen zum Wohl sein Recht geworden und damit eine Bestimmung gegeben, die dem natürlichen Dasein Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennt, weil es durch eine göttliche Notwendigkeit der letzten Wahrheit eng verbunden ist. Ist auch die Art solcher „Verbindung" nicht begriffen — darum weil eine in Sehnsucht verharrende Frömmigkeit sie als Tatsache hinzunehmen sich gewöhnt hat — und muß darum letzlich Erde und Welt und alle irdische Betätigung wieder dem Fluche der Nichtigkeit verfallen, so ist es doch erheblich genug, daß nicht bei einer rein negativen Betrachtung des Natürlichen stehen geblieben, sondern zu einer positiven Wertung fortgeschritten wird. Darin liegt ein weitreichender Fortschritt gegenüber den weltabgewandten Gedanken Augustins, und gleichzeitig ein Anfang, der das Bewußtsein über eine bloße „Verbindung" der Gegensätze zu einer wahren geistigen Versöhnung führt.

Es ist in diesem Zusammenhange noch eine Frage zu behandeln, die in der nachmaligen Hochscholastik lebhaft erörtert worden ist, und in deren abweichender Beantwortung die Thomisten und Skotisten den Gegensatz ihrer Schulen begrifflich fixierten; es ist die nach dem Verhältnis von Wille und Vernunft, wem der Primat vor dem anderen gebühre. Ist gleich die Frage von Anselm nicht ausdrücklich formuliert worden, so muß sie sich doch erheben auf Grund einer Betrachtung, die nur isoliert wirkende Kräfte in der Seele kennt, und Anselm hat vielerlei Bestimmungen zu ihrer Beantwortung gegeben. Die Frage ist zugleich die schwierigste für solche Art von Psychologie, wie wir sie bei Anselm beobachten, und letztlich diejenige, an der sie ihre Unwahrheit offenbaren muß und zu Grunde geht.

Es muß indes vorab hervorgehoben werden, daß in der

mittelalterlichen Philosophie das genannte Problem nicht rein psychologisch, sondern immer von metaphysischer Bedeutung ist.[1]) Das mittelalterliche Denken war zu konkret, von dem Drange nach wissenschaftlicher Erkenntnis der Wahrheit zu lebendig erfüllt, um dem empirischen Prozeß des menschlichen Seelenlebens tiefdringende Aufmerksamkeit zu schenken, und wiederum zu abstrakt, um die Einheit des subjektiven Lebens und der absoluten Wahrheit, des Subjektes und der Substanz zu begreifen. So betrachtet denn auch Anselm diese Fragen nicht rein für sich, sondern immer im Hinblick auf das metaphysische Ziel des Menschen; nach der Bestimmung dieses höchsten Zieles richtet sich die Antwort auf die Frage nach der Tätigkeit der Seele und ihrer Kräfte wie nach dem Verhältnis dieser zu einander.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß nach Anselms Lehre Vorrang und Würde unter den Kräften der Seele dem Willen gebührt. Das folgt schon aus seiner oben angegebenen Bestimmung, ein „instrumentum se ipsum movens" und so durch nichts anderes als durch sich selbst zu sein.[2]) Und wenn es dann heißt, daß „der Wille alle anderen Instrumente, deren wir uns freiwillig bedienen, bewege, die inneren sowohl wie die äußeren",[3]) so ist zu schließen, daß auch die Vernunft durch den Willen bewegt und nur durch ihn tätig ist. Diese Stellung des Willens ist begründet durch seine Beziehung zu dem absoluten Sein; er ist es, der — um ein Anselmisches Bild zu gebrauchen — die Seele auf dem Wege, den sie zu diesem ihrem letzten Ziele „hinan-

[1]) S. auch Cl. Bauemker in „Kultur der Gegenwart" I, 5, S. 305. 363f.

[2]) S. oben S. 12f. 14.

[3]) De concord. III, 11: Voluntas instrumentum movet omnia alia instrumenta quibus sponte utimur et quae sunt in nobis . . . et quae sunt extra nos . . .

gehen" soll, geleitet.[1]) Durch eine Betrachtung dieser Beziehung wird auch das Verhältnis zur Vernunft deutlicher.

Der menschliche Geist — so wird näher ausgeführt — ist „wie ein Spiegel, darin er das Bild der höchsten Wesenheit bewahrt, das er von Angesicht zu Angesicht nicht zu schauen vermag"; er hat „sich nichts so sehr angelegen sein zu lassen, als dieses Bild, durch natürliche Anlage ihm eingeprägt, durch willentliche Tat auszudrücken"[2]) Ein andermal heißt es: „Zwischen den beiden Naturen, aus denen der Mensch besteht, Seele und Fleisch, steht gleichsam als Mittler der Wille mit seiner Freiheit. Wenn er sich durch diese Freiheit mit der Seele verbindet, die von Natur zu dem Höheren strebt, dann erheben Seele und Wille das Fleisch mit sich zu himmlischen Höhen, sodaß kein Streit mehr herrscht zwischen Seele und Fleisch, sondern allzeit die gleiche Liebe und der gleiche Wille".[3]) — So ist es also die Tätigkeit des Willens, die natürliche Bestimmtheit der Seele zu einem aus sich Bestimmen zu erheben, ihre bloße Möglichkeit zur aktuellen Wirklichkeit heraufzuführen. Aber diese Tätigkeit setzt vernünftige Erkenntnis voraus. Es war schon oben berührt worden, daß der Wille zu seiner Betätigung

[1]) Monol. 66: Quid igitur apertius quam quia mens rationalis quanto studiosus ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendet? Vergl. auch Med. 19, 6 s. unten Anm. 3.

[2]) Monol. 67: Aptissime ipsa sibimet esse velut speculum dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius quam facie ad faciem videre nequit . . . ibid. 68: Consequi itaque videtur quod rationalis creatura nihil tantum debet studere quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam, per voluntarium effectum exprimere.

[3]) Med. 19, 6: Est vero inter has duas naturas, ex quibus homo constat, voluntas quasi media habens liberum arbitrium. Quo libero arbitrio, si se iunxerit cum anima, quae naturaliter tendit ad superiora, tunc anima et voluntas (opitulante tamen gratia) carnem sursum ad excelsa secum elevant . . . und vgl. Fortsetzung oben S. 24 Anm. 4.

eines vorausgehenden Verstandesurteils bedarf; das ist, wie sich hier zeigt, in der sittlichen Bestimmung der Menschen begründet. Es ist das den Menschen vor den Tieren Auszeichnende, daß bei ihm Vernunft und Wille geeint sind. Deshalb heißt es: „Wie es Eigentümlichkeit der Tiere ist, nichts mit Vernunft zu wollen, so ist es Eigentümlichkeit des Menschen, nichts ohne Vernunft zu wollen.“ [1]) Die Vernunft hat die Bestimmung, die einzelnen Zwecke des Willens nach ihrem sittlichen Werte zu prüfen, „zu unterscheiden das Gerechte vom Ungerechten, das Wahre vom Unwahren, das Gute vom Nichtguten, das Bessere vom Schlechteren“; [2]) denn die Vernunft soll „Fürstin und Richterin sein über alles was im Menschen ist“. [3]) So kann ihr Tun ein „Unterweisen“ des Willens heißen. [4])

Indem aber diese unterweisende Tätigkeit der Vernunft nur dazu führen kann, den Inhalt als einen möglichen zu setzen, weist sie über sich selbst hinaus. „Alle Einsicht in die Idee des Guten, die das menschliche Denken durch Hören oder Lesen oder reine Betrachtung oder auf irgend eine andere Weise empfängt, ist nur Same des sittlichen Willens“. [5]) Und „Bestimmung des Willens ist es, selbst auch

[1]) De concept. virg. 10: Sicut... est bestiarum nihil velle cum ratione, ita hominum est nihil velle sine ratione.

[2]) Monol. 68: Denique rationali naturae non est aliud esse rationalem quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono...

[3]) De fide trin. 2 fin.: In eorum [dialecticorum nostri temporis qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias] quippe animabus ratio, quae et princeps et iudex omnium debet esse quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta...

[4]) S. De concord. III, 13 (S. 25 Anm. 2) und I, 6 (S. 31 Anm. 1).

[5]) De concord. III, 6: Omnis sensus vel intellectus rectitudinis, quem mens humana sive per auditum sive per lectionem sive per rationem sive quolibet alio modo concipit, semen est recte volendi.

zu verwerfen und zu wählen, wie die vernünftige Erkenntnis zeigt; denn dazu sind hauptsächlich der vernünftigen Kreatur Wille und Vernunft gegeben“. [1]) So führt der Wille das bloße Mögliche zum Wirklichen, macht es zu dem Seinigen und erfüllt so die Bestimmung des Menschen, daß alles, „was in seiner ‚Fähigkeit‘ liege, mehr in seinem Willen sein müsse“. [2]) So ist er diese Tätigkeit, das Sollen zum Sein zu führen, dem Begriff zu seiner Realität zu verhelfen. Indem nun Ziel des Menschen das höchste Gut ist, findet er seine Vollendung darin, dieses zu lieben. „Es wäre dem Menschen überflüssig, wenn er nicht, was die Vernunft geprüft, liebte oder haßte nach dem Urteil dieser wahren Prüfung“. [3]) „So ist denn nichts klarer, als daß die vernünftige Kreatur dazu geschaffen ist, das höchste Wesen über alle Güter zu lieben.“ In dieser „Willenstat“ ist das Ziel der menschlichen Seele erreicht; der subjektive Wille hat sich zum Allgemeinen erhoben, und „Schöpfer wie Geschöpf beseelt ein Wille“. [4]) Ist es auch gewiß, daß „niemand das absolute Wesen lieben kann ohne das Bemühen, es in Bewußtsein und Erkenntnis zu fassen“, und muß deshalb „alles Können und Wollen auf Bewußtsein, Erkennen und Liebe des absoluten Geistes gerichtet sein“, so bleibt doch „die willentliche Tat“ der Liebe wie die höchste und letzte Aufgabe, so das höchste und letzte Ziel. [5])

[1]) De concord. I, 6: Voluntatis est, ut ipsa quoque reprobet ac eligat, quemadmodum rationis intellectus monstrat; ad hoc enim maxime datae sunt rationali creaturae voluntas et ratio. Vgl. auch Kap. II.

[2]) Monol. 68: Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate.

[3]) Ibid. 68: Hoc posse [discernere iustum a non iusto... cf. S. 30 Anmerk. 2] omnino inutile est illi et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium.

[4]) S. Med. 19, 6 oben S. 24 Anm. 4.

[5]) Monol. 68: Nihil ergo apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona...

So ist dem Willen eine feste Stellung und Begründung im Leben des menschlichen Geistes gegeben. Der Wille bestimmt sich frei aus sich, er ist der Herr, dem alle anderen „Fähigkeiten“ der Seele sich beugen. Aber er ist nie ohne die Vernunft, wie die Vernunft nie ohne den Willen; das ist das Auszeichnende des Menschen und scheidet ihn vom Tier. Es ist bemerkenswert, daß Anselm nie die Frage nach dem Primat des einen oder anderen Vermögens aufgeworfen hat; er kennt nicht die abstrakte Einseitigkeit, die in der gewaltsamen Isolierung und Betonung der Vernunft vor dem Willen oder des Willens vor der Vernunft liegt. Vielmehr, beide sind nicht ohne einander, sind in untrennbarem Beieinander. Es liegt in diesen Sätzen eine tiefe Ahnung des wahren Verhältnisses. Indem der Wille auf Gott gerichtet ist, darin den Begriff des absoluten Geistes will, den die Vernunft ihm darreicht, ist in diesem Beisammensein von Vernunft und Wille sowohl die in sich verschlossene Innerlichkeit der theoretischen Vernunft aufgehoben — das ist das Große dieses Voluntarismus —, wie die Zufälligkeit und Beschränktheit der praktischen Zwecke überwunden. Der Wille hat als einzelner allgemeine, vernünftige Bestimmung, weil sein Inhalt der absolut allgemeine, vernünftige ist; es ist sein Wesen, ein Verhältnis zum absoluten Geiste zu haben, ja, dies Verhältnis ist sein Wesen. — Aber wiederum wird hier deutlich, wie es zu einem letzten Begreifen nicht kommen kann. Indem Vernunft und Wille als Kräfte isoliert neben einander stehen, bleibt die Idee der Vernunft auch dem Willen äußerlich; so vermag er sich nicht zu dem allgemeinen und vernünftigen Willen zu

Amare autem eam nequit, nisi eius reminisci et eam studuerit intelligere. Clarum est ergo rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipse esse suum se cognoscit habere.

erheben und bleibt letztlich in der Vereinzelung des endlichen Subjekts. Und weiter: das absolute Sein steht in einer fernen, transzendenten Welt und hat keinen Boden in der menschlichen Wirklichkeit. Es ist dem Willen, der es ergreifen will, weil er es als sein Wesen weiß, ewig entflohen; und ihm bleibt ein unendliches Sehnen, das sich in seiner Bewegung von seinem Gegenstande ewig geschieden sieht, und das schmerzliche Bewußtsein, nur durch die Vernichtung seiner selbst in jenes ferne Reich der Wahrheit einzugehen.

Damit erscheint der Begriff des Willens bei Anselm und seine genaueren Bestimmungen genügend dargestellt und erläutert. Es bleibt noch ein eng mit dem Vorhergehenden zusammenhängendes Problem zu behandeln, das der Freiheit des Willens; ihm wenden wir uns in einem besondern Kapitel zu.

II. Kapitel.

Der Begriff der Freiheit.

Es kann unberechtigt, weil in der Sache nicht begründet erscheinen, den Begriff der Freiheit abgesondert von dem Begriff des Willens zu behandeln. Man kann an Bernhards späteres, berühmtes Wort erinnern: „Wo Wille ist, da ist Freiheit“ [1]), und dem gemäß einwenden: Freiheit sei nicht vom Willen zu trennen, sie mache dessen Substanz aus, Wille sei Freiheit. Indes für Anselm ist eine gesonderte Behandlung der beiden Begriffe berechtigt, sie verdeutlicht den besonderen Charakter seines Systems; denn ihm sind Wille und Freiheit wohl in enger Beziehung, — „man spricht vom Willen und seiner Freiheit“ [2]), — aber sie sind nicht zu solcher Einheit verbunden, daß der eine nicht ohne den anderen gedacht werden könnte; der Wille ist nicht Freiheit, der Wille hat Freiheit [3]). Diese Gedanken, die hernach weiter zu begründen sind, geben die sachliche Berechtigung, den Begriff der Freiheit für sich zu betrachten.

Es war im ersten Kapitel ausgeführt worden, daß sich der Wille als das „sich selbst bewegende Instrument“ nur aus sich zu Handlungen bestimme und „alle freiwilligen Akte

[1]) De gratia et lib. arb. c. 2.: ubi voluntas ibi libertas; cf. serm. 81, 9.

[2]) De concord. I, 6 s. oben Einl. S. 6 Anm. 1.

[3]) Vgl. Med. 19, 6: Voluntas habens liberum arbitrium.

vollführe“ [1]). So ist er die reine Möglichkeit, von aller Bestimmung zu abstrahieren, mag sie ihm von außen gegeben oder er innerlich bestimmt sein; er vermag alles fallen zu lassen, selbst sein Leben, aus allem Inhalt als aus einer Schranke zu fliehen und sich in die Einsamkeit seiner selbst zurückzuziehen. Indem der Wille dies vermag, ist er frei. Und so ist Freiheit die Abstraktion von aller äußeren Bestimmtheit und damit abstrakte für sich seiende Allgemeinheit, ist die unendliche, bestimmungslose Möglichkeit. In diesem Sinne heißt es bei Anselm, daß „Möglichkeit die Gattung der Freiheit sei“. [2]) Die Begründung dieser Möglichkeit ist in der Definition des Willens als eines Vermögens der Seele gegeben, und näher entwickelt in der Scheidung des Willensinstrumentes von dem Willensakt, deren Tendenz hier deutlich wird. Als Instrument ist der Wille ein „Etwas in der Seele“, getrennt von allem Inhalt des Wollens; „der Wille, nämlich das Willensinstrument, bleibt in der Seele, auch wenn er nicht etwas Bestimmtes will“ [3]), er ist so die reine Bestimmungslosigkeit. Aber als Kraft ist diese Leere von aller Bestimmtheit fixiert zu einem ruhenden „Etwas“, das eines Anstoßes zur „Bewegung seiner selbst“ bedarf; der Wille ist damit abhängig gesetzt von dem unmittelbar gegebenen Inhalt, ist so unfrei. Die Schwierigkeit des Kraftbegriffes macht sich so auch in der Bestimmung der Willensfreiheit, zu deren Begründung er dienen soll, geltend; er führt letztlich zur Verneinung der Freiheit. Doch solche Unfreiheit ist

[1]) De concord. III, 11 fin.: facit omnes voluntarios motus: ipsa vero se suis affectionibus movet, unde dici potest instrumentum se ipsum movens.

[2]) De lib. arb. 13: Est enim potestas libertatis genus.

[3]) De lib. arb. 7: Ita voluntas, instrumentum scilicet volendi, semper est in anima, etiam cum non vult aliquid.

wiederum überwunden und Freiheit gewahrt, indem auf der anderen Seite gesagt ist, der Wille bewege sich selbst zu seinen einzelnen Akten, — eine Bestimmung, durch die auch der Begriff der Kraft aufgehoben ist.

So ist Freiheit — formell betrachtet — die unendliche Möglichkeit des Willens, „in der Seele zu bleiben", in seiner von jeder Besonderheit eines bestimmten Wollens losgelösten, abstrakten Allgemeinheit zu verharren; indem sie dies ist, ist sie erhaben über alle Fülle und Besonderheit der Inhalte; sie hat die Macht über sie, vermag, was sie will, zu dem ihrigen zu machen, und ist so Freiheit der Wahl, Willkür. Diese Freiheit ist von Anselm des öfteren klar behauptet worden. „Wir sagen, daß wir den Willen zu verschiedenen Dingen hinwenden, bald zum Gehenwollen, bald zum Sitzenwollen, bald um dieses oder jenes zu wollen"[1]), und so ist „in solchen Dingen von Freiheit die Rede"[2]). Es heißt: der Wille könne sich „mit seiner freien Entscheidung" entweder der Seele zum Guten oder dem Fleische zum Bösen verbinden[3]), Gutes oder Böses wollen.[4]) Es wird einmal der Fall gesetzt, „es habe sich jemand vorgenommen, immer wahr

[1]) De concord. III, 11: Dicimus nos convertere ad diversa voluntatem, modo scilicet ad volendum ambulare, modo ad volendum sedere, modo ad volendum aliud et aliud. Vgl. Aug. de pecc. merit. . . . II, 18: voluntatis arbitrium . . . huc atque illuc liberum flectitur. S. auch unten in Kap. 3.

[2]) De concord. I, 6. S. oben S. 6, Anm. 1.

[3]) Med. 19, 6 s. oben S. 29 Anm. 3.

[4]) Es ist in diesen Beispielen die spätere scholastische Einteilung in libertas specificationis, contradictionis und contrarietatis vorbereitet; die libertas contrarietatis ist in der wohl unechten Schrift de voluntate angedeutet. Die Einteilung selbst ruht auf der aristotelischen Sonderung der Arten der Unterschiede alles Seienden (*διαφορά, ἐναντιότης, ἀντίφασις*) deren Wiedergabe aber nicht einmal vollständig ist; sie ist sachlich belanglos.

zu sein, weil er einsieht, daß es recht sei, die Wahrheit zu lieben. Da stürzt sich ein anderer auf ihn und bedroht ihn mit dem Tode, wenn er nicht lüge. Wir sehen nun, daß es in seiner Entscheidung (arbitrium) liegt, ob er das Leben für die Rechtschaffenheit (rectitudo) des Willens lasse oder die Rechtschaffenheit für das Leben. Diese Entscheidung, die auch Urteil genannt werden kann, ist frei; denn die Vernunft, welche die Einsicht in die Rechtschaffenheit gibt, lehrt, jene Rechtschaffenheit sei durch die Liebe zu eben dieser Rechtschaffenheit immer zu bewahren . . . Sache des Willens ist es nun, selbst auch zu verwerfen und erwählen, wie die vernünftige Erkenntnis zeigt . . . Deswegen wird eben die Entscheidung des Willens, diese Rechtschaffenheit zu verlassen, durch keine Notwendigkeit erzwungen, obwohl ihm des Todes Verhängnis gedroht wird. Mag es nämlich auch notwendig sein, entweder Leben oder Rechtschaffenheit zu lassen, so bestimmt doch keine Notwendigkeit, welches er bewahren oder verlassen soll. So bestimmt hier allein der Wille, was er halten soll, und nichts vollführt eine zwingende Gewalt; hier wirkt die Wahl des Willens allein".[1]) So steht der Wille

[1]) De concord. I, 6: Ponamus . . exemplum aliquod . . . Habet aliquis in corde, ut veritatem teneat, quia intelligit rectum esse amare veritatem . . . Accedit alius; et nisi mentiatur, minatur illi mortem. Videmus nunc in eius esse arbitrio, an deserat vitam pro rectitudine voluntatis an rectitudinem pro vita. Hoc arbitrium quod et iudicium dici potest, liberum est; quoniam ratio qua intelligitur rectitudo, docet rectitudinem illam eiusdem rectitudinis amore semper esse servandam; et quicquid obtenditur ut deseratur, esse contemnendum; atque voluntatis est, ut ipsa quoque reprobet ac eligat, quemadmodum rationis intellectus monstrat; ad hoc enim maxime datae sunt rationali creaturae voluntas et ratio. Quapropter idem voluntatis arbitrium, ut eandem rectitudinem deserat, nulla cogitur necessitate, quamvis mortis impugnetur difficultate. Licet enim necesse sit aut vitam aut rectitudinem relinquere, nulla tamen necessitas determinat quam servet aut deserat. Nempe sola voluntas

über allen Inhalten; wie keine äußere Gewalt ihn nötigt, so bestimmt ihn auch kein innerer Trieb, „es sei denn, daß er dem Wollen zustimme, — eine Zustimmung, die nicht natürlich noch aus Zwang geschieht, die er vielmehr aus sich schöpft“.[1]) Als die alleinige Macht bestimmt sich der Wille selbst zu diesem oder jenem, „wählt“ er dieses oder jenes; das ist in seiner abstrakten Unbestimmtheit und Allgemeinheit (die des Willens Wesen ist) begründet. Denn: „Zum Wesen des Willens gehört es, selbst zu verwerfen und zu erwählen, wie die vernünftige Erkenntnis zeigt“; das ist der letzte Grund, über den nicht hinaus gegangen wird; deshalb ist das Denken darauf beschränkt, dem Willen die Objekte seiner Wahl zu „zeigen“.[2]) Hier zeigt sich wieder die Schwierigkeit, welche die Isolierung von Willen und Vernunft als zweier Seelenkräfte mit sich bringt. Nur denkend hat der Wille die Macht, sich zur reinen Allgemeinheit zu erheben; aber das Verharren des Denkens in sich selbst läßt es nur zu, als Wesen des Willens zu fixieren, was als Tätigkeit des Denkens zu begreifen wäre.

Anselm hat die angegebene Bestimmung der Wahlfreiheit gegen mannigfache Einwände verteidigt. Es gab, wie er selbst erklärt, „viele zu seiner Zeit, die überhaupt daran verzweifelten, daß der freie Wille etwas sei“,[3]) welche „durch Erfahrung

---

determinat ibi quid teneat; nec aliquid facit vis necessitatis, ubi operatur electio sola voluntatis.

[1]) De lib. arb. 5: In homine vero quamdiu ipsa voluntas recta est nec servit, nec subiecta est cui non debet, nec ab ipsa rectitudine ulla vi aliena avertitur, nisi ipsa cui non debet, volens consentiat: quem consensum non naturaliter nec ex necessitate sicut equus, sed ex se aparte videtur habere.

[2]) De concord. III, 13 s. oben S. 31 Anm. 1.

[3]) De concord. III, 1: Sunt nostro tempore multi qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant.

zu beweisen“ wußten, daß „der Mensch keineswegs von einem sogenannten freien Willen getragen werde; denn unzählig viele — so meinten sie — bemühten sich in einer unermeßlichen Anspannung von Geist und Leib sich auf ihn zu stützen, die doch unter dem Drucke einer gewissen Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit nicht fortschreiten oder nach einem großen Fortschritt für immer fallen“.[1]) So war die Frage der Wahlfreiheit eine „schwierige“, „berühmte“ Frage.[2]) Indes liefern diese Auseinandersetzungen[3]), die sich um die Beantwortung von Einwänden des praktisch-sittlichen Verstandes und um Klärung möglicher Mißverständnisse bemühen, keinen weiteren philosophischen Ertrag über das Gesagte hinaus; sie zeigen — und das ist immerhin wichtig — an ihrem Teile nur, von welch lebendigem, subjektiven Interesse die Bestimmungen dieses Begriffes getragen sind, und wie es gerade dieses Interesse ist, welches das Denken in äußerliche Dialektik treibt.

Anselm ist bei dieser Definition der Freiheit als Willkür nicht stehen geblieben; und darin offenbart sich ein tiefspekulativer Zug seines Wesens und Denkens. Er fragt: „Wozu, scheint dir, haben sie [die Menschen, bevor sie sündigten] die Freiheit der Entscheidung gehabt? Um zu erreichen, was sie wollten, oder um zu wollen, was sie sollten und was zu wollen förderlich war? Antwort: Um zu wollen,

---

[1]) Ibid.: Plures etiam asserunt experimento se probare quod homo nequaquam ullo libero fulciatur arbitrio; quoniam multos absque numero immenso mentis et corporis conatu niti sentiunt, qui quadam difficultate, imo impossibilitate aggravati nihil proficiunt aut post magnum profectum repente irreparabiliter deficiunt.

[2]) De cas. Diab. 21: illa famosissima quaestio de praescientia Divina et libertatis arbitrio; de concord. III, 14: difficiles quaestiones.

[3]) Sie sind bei Fr. Bäumker a. a. O., S. 28 ff. ausführlich wiedergegeben.

was sie sollten und was zu wollen ihnen förderlich war." „Also zur Angemessenheit des Willens haben sie Freiheit der Entscheidung gehabt"[1]). Nun ist Angemessenheit des Willens die Einheit des allgemeinen, göttlichen und des besonderen subjektiven Willens; so ist Freiheit dort, wo der allgemeine Wille des besonderen Substanz ist, wo der Begriff des Willens in dem Einzelwillen seine Wahrheit und Erfüllung gefunden hat. Von einem anderen Gedanken aus wird Anselm negativ zu dem gleichen Punkte geführt. Er lehrt: ist Freiheit die Möglichkeit, zwischen Gut und Böse zu wählen, zu sündigen und nicht zu sündigen, so ist diese Definition für Gottes Freiheit unangemessen; und doch ist es notwendig, daß sie auch diese umfasse. So ist diese Möglichkeit „weder Freiheit noch ein Teil der Freiheit"; vielmehr, „wird sie dem Willen hinzugefügt, so mindert sie dessen Freiheit; wird sie ihm genommen, so mehrt sie sie."[2])

Es ist das Große in dieser Bestimmung, daß der wahre Begriff der Freiheit erst im Grunde des absoluten Seins gesucht wird; es liegt die Notwendigkeit vor, aus der Endlich-

[1]) De lib. arb. 3: Mag. Ad quid tibi videntur illam habuisse libertatem arbitrii? An ad assequendum quod vellent an ad volendum quod deberent et quod illis velle expediret? Disc. Ad volendum quod deberent et quod expediret velle. Mag. Ergo ad rectitudinem voluntatis habuerunt libertatem arbitrii.

[2]) De lib. arb. 1.: Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec eius esset diffinitio, nec Deus nec angeli, qui peccare nequeunt, liberum haberent arbitrium, quod nefas est dicere . . . Diffinitio tamen huius libertatis in utrisque (d. h. bei Gott und den Menschen) secundum hoc nomen eadem debet esse . . . Denique nec libertas nec pars libertatis est potestas peccandi . . . Potestas ergo peccandi quae addita voluntati minuit eius libertatem; et si dematur, auget. S. Aug., op. imperf., contra Jul. I, 100: Si liberum non est nisi quod duo potest velle, id est et bonum et malum, liber Deus non est, qui malum non potest velle; vgl. ibid. I, 102; III, 120; V, 38; VI, 10.

keit der Wahlfreiheit, die als die Möglichkeit zu sündigen das Böse in sich enthält, hinauszugehen und zu der Wahrheit des in sich unendlichen, absoluten, freien Geistes zu erheben. So gehört die Möglichkeit einer Wahl des Bösen nicht in das Reich der Freiheit; sie ist „nicht Freiheit noch ein Teil der Freiheit". „Freier ist der Wille, der von der Angemessenheit des Willens nicht zu weichen vermag".[1])

So definiert denn Anselm Freiheit — ihrer vernünftigen, sittlichen Bestimmung nach — als „die Möglichkeit, die Angemessenheit des Willens um ihrer selbst willen zu bewahren"[2]). Die genauere Entwicklung dieser Definition ist folgende: „Möglichkeit ist die Gattung der Freiheit. Der Zusatz „zu bewahren" trennt sie von jeder Möglichkeit, die nicht eine Möglichkeit zu bewahren ist, wie die Möglichkeit zu lachen oder zu gehen. Indem wir hinzufügten „die Angemessenheit", haben wir sie von der Möglichkeit geschieden, Gold zu bewahren und alles was nicht „Angemessenheit" ist. Durch den Zusatz „des Willens" wurde sie von der Möglichkeit gesondert, Angemessenheit z. B. der Meinung . . . zu bewahren. Dadurch, daß gesagt wurde, „um der Angemessenheit selbst willen", wird sie von der Möglichkeit getrennt, um eines anderen willen sie zu bewahren, z. B. um Geldes willen oder aus natürlichem Triebe . . . So ist also nichts in dieser Definition, was nicht notwendig wäre, um die Freiheit der Entscheidung des vernünftigen Willens einzuschließen und anderes auszuschließen; weder zu eng noch zu weit ist diese unsere Definition.[3])

[1]) De lib. arb. 1: Liberior igitur est voluntas quae a rectitudine non peccandi declinare nequit quam quae illam potest deserere.

[2]) Illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. S. bes. de lib. arb. 3. 13; de concord. I, 6. 7; III, 5. 10; de ver. 12.

[3]) De lib. arb. 13: Est enim potestas libertatis genus. Quod

Es ist das Große an der Anselmischen Bestimmung, den Begriff der Freiheit mit der Idee des sittlich Guten als ihrem substantiellen Grunde und Zwecke, der in dem besonderen Willen seine Wirklichkeit hat, verbunden und in dieser Verbindung ihre Wahrheit erkannt zu haben. „Der rechte Wille" ist aus den Schranken der Endlichkeit und der Zufälligkeit äußerer gegebener Inhalte erhoben; er will nicht etwas sich Fremdes und Äußerliches, worin er eine Beschränkung seiner Tätigkeit hat, sondern will den allgemeinen, göttlichen Willen, will sich selbst. So trägt er in sich das Ziel und Gesetz seines Wollens; der absolute, göttliche Wille ist sein Inhalt und er daher die unendliche Macht über alle äußere Gegebenheit endlicher Zwecke; „keine Versuchung kann den rechten Willen besiegen; der Wille wird nur durch seine eigene Macht überwunden."[1]) So ist der Wille frei; und diese Freiheit ist nicht eine Leere von allen Inhalten, die völlige Unbestimmtheit des abstrakten Beisichseins, sondern ist die Erfüllung mit wahrhaftem Inhalt, das Bestimmtsein durch den allgemeinen Willen, — eine Freiheit, die sich zu einer freien sittlichen Notwendigkeit emporgebildet hat. Darum heißt es:

---

autem additum est servandi, separat eam ab omni potestate, quae non est servandi, sicut est potestas ridendi aut ambulandi. Addendo vero rectitudinem secrevimus eam a potestate servandi aurum et quicquid non est rectitudo. Per additamentum voluntatis segregatur a potestate servandi rectitudinem aliarum rerum, ut virgae aut opinionis. Per hoc autem quod dictum est propter rectitudinem ipsam dividitur a potestate servandi rectitudinem voluntatis propter aliud, ut cum servatur propter pecuniam aut naturaliter . . . . Quoniam igitur nihil est in hac diffinitione, quod non sit necessarium ad concludendam libertatem arbitrii rationalis voluntatis et ad alia excludenda; sufficienter illa concluditur et alia axcluduntur, nec abundans utique nec indigens est haec nostra diffinitio.

[1]) De lib. arb. 5: Nulla tentatio potest vincere rectam voluntatem . . . voluntas non nisi sua vincitur potestate.

„Freier ist der Wille, der von der Angemessenheit nicht weichen kann."[1]) In diesem Nichtweichenkönnen ist die sittliche Freiheit erreicht. „Dem Willen kann keine andere Macht seine Angemessenheit rauben. Und so gibt es nichts Freieres als den rechten Willen."[2]) Er lebt und webt im allgemeinen Willen, „bewahrt" ihn, und lebt so in sich; er ist in Gott gegründet, und damit die unendliche in sich bewegte Innerlichkeit, vor der alle Endlichkeit zunichte wird, wie vor Gott die Welt ein Nichts ist. Und so vermag selbst Gott ihm nicht „seine Freiheit und Rechtschaffenheit zu rauben."[3])

So scheint nach allem Gesagten der Begriff der Freiheit in seiner wahrhaften Allgemeinheit und Notwendigkeit begriffen und begründet zu sein. Indes ist er nicht ohne alle Schwierigkeit und Problematik; sie rührt von der Fassung des Verhältnisses von Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem her, und konzentriert sich in dem Begriffe der Freiheit als dem Orte, da das Prinzip der Subjektivität einer dogmatischen Metaphysik gegenübertritt und wahrhafte Vermittlung fordert. So ist hier genauer auf diese Problematik einzugehen.

Es war gesagt worden, daß Anselms Philosophie ein begrifflicher Realismus ist in der christlich-neuplatonischen Gestalt, die vor allem Augustin ihm gegeben hatte. Es liegt in dem Wesen dieses Realismus begründet, letztlich nur eine Welt substantialer Formen zu kennen, fern von der Fülle und Mannigfaltigkeit des Besonderen; das Unendliche steht jenseits der Natürlichkeit und Endlichkeit des Daseins, und

---

[1]) S. oben S. 41 Anm. 1.

[2]) De lib. arb. 9: Cernis itaque nihil liberius recta voluntate cui nulla vis potest suam auferre rectitudinem.

[3]) De lib. arb. 8: Totam quidem substantiam quam de nihilo fecit potest redigere in nihilum; a voluntate vero habente rectitudinem non valet illam separare; cf. de concord. I, 6 (s. oben S. 37 Anm. 1).

es erscheint um so „vollendeter“, je ferner es dem „trüben Flusse“ irdischen Geschehens gerückt wird, das es als ein Negatives sich gegenüber setzt. Dieser Rückzug aus allem Endlichen, in dem Welt und Erde ihre Nichtigkeit offenbaren müssen, und dieses reine Verharren in dem jenseitigen Unendlichen, das alles Besondere verzehrt und in die einfache Einheit mit sich selbst auflöst, hat seine tiefe sachliche Berechtigung und Notwendigkeit. Denn der Geist muß sich aus seiner unmittelbar natürlichen Existenz befreien, sich in dem absoluten Gegensatz zum Endlichen stellen, um zu dem ungetrübten Schauen seiner von aller Besonderheit losgelösten Wahrheit zu gelangen und sich als alle Wahrheit zu wissen. Diesen Gegensatz, mit dem dann umgekehrt die Notwendigkeit verbunden ist, die Nichtigkeit, zu der das Natürliche bestimmt ist, zu überwinden und zur wahren Versöhnung fortzugehen, der darum selbst nur ein Moment in diesem Fortgange des Geistes ist, fixiert der begriffliche Realismus zur letzten bleibenden Bestimmung. So ist das Unendliche in der Abstraktion und Leere gehalten; ihre höchste Wahrheit bleibt starr und tot, eine leere Form, die nur durch die dunkle Ferne der Unendlichkeit, in die sie gerückt ist, den Schein lebendiger Wahrheit gewinnt.

Mit dieser Welt der substantialen Formen ist nun die Welt des Glaubens innig verbunden; so erhält der begriffliche Realismus religiösen Inhalt und die religiöse Idee philosophische Begründung. Aber da jener die absolute Idee nur als Negatives faßt und in das Jenseits hinausschiebt, so sind auch die „Heilswahrheiten“ der Religion, die im innersten Leben der Subjektivität wurzeln, von ihrem Boden losgerissen und in die jenseitige, intelligible Welt gerückt. So ist ihr unendlicher Gehalt selbst abstrakt geworden, in sich verschlossen; dem endlichen Bewußtsein steht er als fremde, äußerliche Macht gegenüber; er ist wohl in ihm gesetzt, aber

dieses Gesetztsein kommt nicht zur Entwicklung, erhebt sich nicht zu einem aus sich Erschaffen. Dies Verhältnis von Unendlichem zum Endlichen, substantieller Wahrheit und Subjektivität kommt an dem Begriffe der Freiheit zur klaren Erkenntnis.

Es war im ersten Kapitel gezeigt worden, daß die Idee des Guten, die „Gerechtigkeit“, abstrakt für sich bleibt; sie hat nicht ihre Wirklichkeit und ihr Dasein im menschlichen Willen, sondern erscheint nur in ihm als in einem ihr selbst nicht angemessenen Äußeren, das sie auf ihre Innerlichkeit zurückweist. Auf die Idee des Guten aber gründet sich die Bestimmung der Freiheit; so hat sie Teil an dem gleichen Widerspruch. Die Gerechtigkeit ist das einfache Unwandelbare, ist das Wesen, die menschliche Freiheit ist das Unwesentliche; sie sind sich einander fremd, doch nicht in gleichgültiger Beziehung, sondern so, daß die Freiheit nur in der Gerechtigkeit zu ihrer Ruhe und ihrem Grunde kommt, da sie aber ihr gegenüber nur ein Unwesentliches ist, eine „Möglichkeit, sie zu bewahren“, aus dieser Ruhe in ihre eigene Unwesentlichkeit zurückgeworfen wird. So wird alles Bewußtsein von ihrem Dasein und Tun zum Schmerz über dieses Tun und Dasein; denn es ist das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und der Gerechtigkeit als des Gegenteiles. Aus diesem Widerspruche begreift sich die Besonderheit der mittelalterlichen Religiosität, die in der Erhebung zu dem Ewigen und Unwandelbaren und in der Ruhe und Seligkeit des Erreichens auf sich und ihren eigenen Schmerz zurückgewiesen ist: „Ich habe dich gesucht und gefunden, Gott, und verlange dich zu lieben; nichts gibt deinem Knechte Ruhe, wenn du dich nicht gibst“[1]), und daneben: „Meine

[1]) Med. 14, 2: Quaesivi et inveni te, Domine et amare desidero. Auge desiderum meum et da quod peto; quoniam si cuncta quae fecisti mihi dederis non sufficit servo tuo. nisi te ipsum dederis.

Seele begehrt dich zu finden, und weiß deine Stätte nicht; sie verlangt dich zu suchen und kennt dein Antlitz nicht! Herr, mein Gott bist du, und niemals habe ich dich gesehen!“ [1]) — Der Grund dieses Verhältnisses von Freiheit und Gerechtigkeit ist dieser: die religiöse Idee, von der aus sich das philosophische Denken erbaut, gibt der Subjektivität unendliches Recht und unendliche Wahrheit, — so erklärt sich die Größe der Intention gerade in der Bestimmung der Freiheit; aber die Hypostasierung der Idee in einem fernen Jenseits, bedingt durch den überkommenen begrifflichen Realismus, stößt das Subjekt, indem sie das wahre Sein außerhalb seiner setzt und dieses zu seinem Herrn macht, in die Nichtigkeit hinab. So soll das Vernünftige wohl das allein Wirkliche sein, aber das Wirkliche der Welt und des menschlichen Daseins ist nur das Unvernünftige.

Es ist nur eine Konsequenz des angegebenen Verhältnisses, wenn Anselm weiter lehrt, Freiheit sei die Möglichkeit, die Angemessenheit des Willens zu bewahren. Nie vermag der Mensch die Gerechtigkeit aus sich zu erreichen, noch die verlorene wiederzugewinnen, es bleibt ihm nur das „Festhalten“, und wem sie verloren ist, dem ist sie unwiederbringlich verloren.[2]) In dem „Bewahren“ liegt dann zugleich, daß er sie will; denn „solange wir sie bewahren, wollen wir sie und solange wir sie wollen, bewahren wir sie“.[3]) Der Grund dieser Bestimmung ist der gleiche, der früher Anselm bewogen hatte, den eigenen Willen aufzuheben und seine Tätigkeit allein auf die Macht Gottes zurückzuführen. Durch den Verzicht auf selbständiges Tun erlangt das Bewußtsein,

[1]) Med. 21.: Invenire te cupit et nescit locum tuum; quaerere te affectat et ignorat vultum tuum. Domine, Deus meus es et nunquam te vidi.

[2]) S. de lib. arb. 3. 13. und de ver. 12.

[3]) De ver. 12: Quamdiu eam volumus, servamus et donec servamus, volumus.

das als ein Bewußtsein der Einzelnheit bestimmt ist, die Einheit mit dem Allgemeinen. Indem es sich selbst aufgibt und alles einem Geben von oben zuschreibt, wird ihm die reine Gestaltung der Gerechtigkeit zu seinem Wesen, und es „bewahrt“ sie, in Arbeit und Genuß. So ist es erfülltes Bewußtsein geworden und in dieser Erfüllung die tätige Macht, die alle Wirklichkeit der Welt in sich auflöst, weil es selbst alle Wirklichkeit ist. Es ist die lautere Hingebung der Andacht, die sich in dieser Bestimmung ausspricht, ein unendlich reines Fühlen, das seinen Gegenstand gefunden hat und in ihm beseligt ist. Aber dieser Gegenstand ist selbst als ein fernes Jenseits bestimmt, als eine fremde Gabe; so ist dem Bewußtsein wiederum sein Wesen ein Fremdes; das Bewußtsein seines Wesens ist nicht das Bewußtsein seiner selbst. Die innerliche Gewißheit ist in sich gebrochen. Es ist Gerechtigkeit gesetzt, aber sie ist eingeschlossen und „bewahrt“ im Gemüte; es ergreift sie nicht, es „hält sie nur fest“. Nur in der in sich gehaltenen Innigkeit des Gemütes, in der das Bewußtsein von Welt und Wirklichkeit vertilgt ist, besitzt der Wille Allgemeinheit, „bewahrt er die Gerechtigkeit“; und aus dem Grabe seiner konkreten Einzelnheit erwächst ihm der Genuß seiner Freiheit. Daraus begreift sich die wiederholte Forderung: fliehe alle deine Geschäfte, schließe alles aus außer Gott, vaca aliquantulum Deo.[1]) Denn alle Tätigkeit auf die Wirklichkeit der Welt gehört dem einzelnen Bewußtsein an, und ist darum einzeln und nichtig vor dem unwandelbaren Wesen. So ist Freiheit nur die Möglichkeit, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren.

Noch einiges bleibt in diesem Zusammenhange darzulegen. Anselm hatte gelehrt, daß der Wille nie ohne Ver-

[1]) Prosl. 1.: Fuge paululum occupationes tuas . . . . vaca aliquantulum Deo, ... exclude omnia praeter Deum.

nunft sei, wie die Vernunft nie ohne den Willen. So ist denn auch Freiheit vorhanden, solange „Vernunft in uns ist, sie (die Gerechtigkeit) zu erkennen, und Wille, sie zu bewahren. Denn aus diesen beiden besteht die genannte Freiheit des Willens".[1]) Es spricht sich hier das Bemühen aus, Freiheit nicht als eine „Eigenschaft des Willens" zu fassen, sondern als zur Totalität des menschlichen Geistes gehörend und ihre Substanz ausmachend. Deshalb wirken auch in der Freiheit Vernunft und Wille beieinander und miteinander. Aber in diesem „Beieinander" bricht der alte Zwiespalt zweier Kräfte wieder hervor, der die erstrebte Einheit wieder zerstört; und wie die Seele durch diese Betrachtung zu einer Summe von Kräften wurde, so ist auch die Freiheit zu einer Summe zweier Möglichkeiten geworden, der sie zu erkennen und der sie zu bewahren. „Denn aus diesen beiden besteht die genannte Freiheit des Willens".

Weil nun der Wille nur eine Kraft ist, so gelingt es schließlich auch nicht, die Freiheit als seine Substanz aufzuzeigen; sie ist eine ihm inhärente Eigenschaft, und eine notwendige Beziehung gibt es zwischen Freiheit und Willen nicht. Der Wille h a t Freiheit, aber i s t nicht die Freiheit.[2])

Ist so die wesentliche Bestimmung der Freiheit diese, die Möglichkeit, die Gerechtigkeit zu bewahren, so weiß Anselm doch noch von einer anderen Freiheit über die bloße Möglichkeit hinaus, die nicht mehr solche Möglichkeit, sondern volle Wirklichkeit ist, einer Freiheit, in der „wir von allem Übel befreit"[3]) und „unseres Willens mächtig sind wie Gott

[1]) De lib. arb. 4: Quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, quamdiu et ratio in nobis est qua eam valemus cognoscere, et voluntas qua illam tenere possumus? Ex his enim constat praefata libertas arbitrii.

[2]) S. oben S. 34 Anm. 3.

[3]) Med. 19, 5: Et tunc homo habebit liberum arbitrium vere ab omni malo ex toto liberatum; vgl. Aug., de civ. Dei 22, 38: Erit ergo illius civitatis et una in omnibus et inseparabilis in singulis voluntas libera ab omni malo liberata et impleta omni bono...

des seinen", in der „nur der göttliche Wille in allen herrscht",[1]) sodaß sie ihn als ihre Substanz hat und in der Einheit des göttlichen, allgemeinen und des besonderen Willen ihren ewigen Grund. Indes, diese Freiheit ist nur eine Hoffnung und dazu bestimmt, Hoffnung, das heißt ohne Erfüllung und Gegenwart zu bleiben; denn zwischen ihr und der Erfüllung steht der Tod. Aber diese Hoffnung läßt die Art jener ersten sittlichen Freiheit noch einmal scharf erkennen. Indem in dem Jenseits die letzte Wahrheit liegt, ist alle diesseitige Freiheit ein Negatives und Endliches, und der Schmerz über dieses unangemessene Dasein ihr eigentlicher und wesentlicher Zweck. So ist auch die Endlichkeit aller Bestimmung gewollt; denn erst der Tod ist das Sterben des natürlichen Daseins, das seine Nichtigkeit und Endlichkeit darin negiert und so den Geist aus seiner Entzweiung und Unangemessenheit befreit, — der Tod ist selber diese Rückkehr des Geistes zu sich, die Seligkeit, in der er sich in seiner Wahrheit und Lebendigkeit findet. So hängt die Bestimmung der Freiheit in dem Ganzen des mittelalterlichen Systems, und die Erkenntnis ihrer Grösse wie ihres Mangels ist unmittelbar auch die Erkenntnis der Größe und des Mangels des gesamten mittelalterlichen Denkens.

Endlich ist hier noch ein Wort über das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit zu sagen. Von jener Notwendigkeit, die im äußeren Objekte des Willens oder im inneren Triebe begründet ist, war schon gehandelt;[2]) der Wille steht ihr frei gegenüber als die sich selbst bestimmende Macht,

[1]) Prosl. 25: Omnibus illis erit una voluntas, quia nulla illis erit nisi sola Dei voluntas... Omnipotentes erunt suae voluntatis ut Deus suae.

[2]) S. oben S. 36ff.

und kennt im Endlichen keine Notwendigkeit. Ein Problem aber bleibt das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Notwendigkeit. Es stellt sich Anselm dar als das Verhältnis „der göttlichen Präszienz und Prädestination wie der göttlichen Gnade“ zur Freiheit des Willens, und dem Erweis ihrer „Harmonie“ hat er seine letzte Schrift gewidmet.[1])

Es ist indes hier nicht der Ort, seine Gedanken über diesen Gegenstand in extenso darzulegen; sie verlieren sich zu sehr in theologische Erörterungen, um für eine philosophische Betrachtung noch fruchtbar zu sein. Es kann sich hier nur darum handeln, den jener Dreiheit theologischer Vorstellungen zugrunde liegenden Begriff der Notwendigkeit in seinem Verhältnis zur Freiheit zu erörtern.

Anselm kennt einen zweifachen Begriff der Notwendigkeit, eine necessitas praecedens und eine necessitas sequens.[2]) Jene ist die „Ursache, daß ein Ding ist“. „Vorhergehend und wirkend ist die Notwendigkeit, wenn wir z. B. sagen, der Himmel drehe sich.“[3]) Sie ist „entweder Zwang oder Hinderung“; „was gezwungen wird zu sein, ist verhindert nicht zu sein, und was gezwungen wird nicht zu sein, ist verhindert zu sein“.[4]) Es liegt also hier der Begriff der äußeren Notwendigkeit vor, in der ein Ding abhängig ist von Ursachen, und nur das Resultat notwendig ist, die bedingenden

[1]) Tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio; geschr. 1107/8.

[2]) De concord. I, 2f.; cur Deus homo II, 18.

[3]) Cur Deus homo II, 18: Est namque necessitas praecedens quae causa est ut sit res; et necessitas sequens quam res facit. Praecedens et efficiens necessitas est, cum dicitur coelum volvi. Die Ausdrücke necessitas praecedens und necessitas sequens sind den theologischen Termini gratia praeveniens und gratia consequens nachgebildet worden.

[4]) Ibid.: Omnis . . necessitas est aut coactio aut prohibitio . . . quicquid namque cogitur esse, prohibetur non esse; et quod cogitur non esse, prohibetur esse.

Ursachen aber zufällig. Daß Freiheit mit der Starrheit dieser Notwendigkeit „nicht zusammen bestehen“[1]) kann, ist deutlich; denn der Wille ist als das „sich bewegende Instrument“ sich selbst die Ursache seines Tuns, und weist alle äußeren, ihm fremden Ursachen zurück. Dieser Begriff von Notwendigkeit — so argumentiert Anselm weiter — würde auch nicht mit Gottes Wesen zusammen stimmen; der göttlichen Präszienz diese Notwendigkeit vindizieren, hieße Gottes eigenes Wollen und Tun, „sei es in Zeit oder Ewigkeit“, unter diese zwingende Notwendigkeit stellen; und „das nur zu meinen, ist absurd“.[2])

So muß es sich in der göttlichen Prädestination und Präszienz um einen anderen Begriff der Notwendigkeit handeln. Dies ist die necessitas sequens. Sie ist die „Notwendigkeit, die von dem Dinge geschaffen wird“.[3]) Sie liegt z. B. vor, „wenn man sagt, daß du notwendig sprichst, so lange du sprichst“,[4]) und sie ist gemeint, wenn es heißt: „was gewesen ist, ist notwendig gewesen; was gegenwärtig ist, ist notwendig gegenwärtig; was künftig ist, ist notwendig künftig;“[5]) oder:

[1]) Vgl. de concord. I, 1. 7: Non simul esse.

[2]) Vgl. de concord. I, 4: Cum vult aut facit Deus aliquid sive secundum aeternitatis dicatur (? del.) immutabilem praescientiam, in qua nihil est praeteritum aut futurum, sed omnia simul sunt sine omni motu . . . sive secundum tempus . . ., negari nequit scire quae vult et facit, et praescire quae volet atque faciet. Quare si scire atque praescire Dei necessitatem ingerit omnibus quae scit aut praescit, nihil secundum aeternitatem aut secundum ullum tempus vult aut facit ipse ex libertate, sed omnia ex necessitate; quod si absurdum est vel opinari, non necessitate est aut non est omne quod scit Deus aut praescit esse vel non esse.

[3]) Cur Deus homo II, 18: Est necessitas sequens quam res facit.

[4]) Ibid.: Sequens et quae nihil efficit sed fit, est cum dico te ex necessitate loqui quia loqueris.

[5]) Ibid.: Ista sequens necessitas currit per omnia tempora hoc modo: quicquid fuit, necesse est fuisse; quicquid est, necesse est esse; quicquid futurum est, necesse est futurum fuisse (? leg. esse).

„Gott ist notwendig unsterblich;“[1]) sie ist die logische Notwendigkeit der einfachen Identität. Diese Notwendigkeit allein umfaßt auch die Freiheit des menschlichen Willens, und nur sie wird durch die göttliche Präszienz erzeugt. Denn „nicht immer folgt aus der Präszienz, daß etwas Künftiges notwendig sei; denn weiß er [Gott] gleich alles Künftige voraus, so weiß er doch nicht voraus, daß alles durch Notwendigkeit sein werde, sondern manches durch den freien Willen der vernünftigen Kreatur“.[2]) Das verhält sich dann näher so: „Das Werk des Willens, dem es gegeben ist, daß sei, was er will, und nicht sei, was er nicht will, ist so willentlich oder spontan, — denn es geschieht durch den spontanen Willen; — und es ist zweifach notwendig, denn es wird durch den Willen gezwungen zu geschehen, und es kann nicht zugleich nicht geschehen. Das alles, wie es spontan oder notwendig ist, sieht Gott..., und so wird klar, wie ohne allen Widerspruch Gott alles voraus weiß, und vieles durch den freien Willen geschieht und dennoch auf gewisse Weise notwendig ist, eine Notwendigkeit, die aus dem freien Willen folgt“[3]).

Diese beiden Begriffe der Notwendigkeit stehen dann

[1]) De concord. I, 2: Dicimus: Necesse est Deum immortalem esse, et necesse est Deum non esse iniustum ... quoniam nulla res potest facere ut non sit immortalis aut ut sit iniustus.

[2]) De concord. I, 3: Non .. semper sequitur praescientiam Dei rem necessitate futuram esse; quoniam quamvis omnia futura praesciat, non tamen praescit cuncta futura necessitate, sed quaedam praescit ex libera rationalis creaturae voluntate futura.

[3]) Ibid.: Opus .. voluntatis cui datum est ut quod vult sit et quod non vult non sit, voluntarium sive spontaneum est, quoniam spontanea voluntate fit; et bifariam est necessarium, quia et voluntate cogitur fieri et quod fit non potest simul non fieri ... Haec omnia Deus ... sicut sunt spontanea vel necessaria videt. Hac ergo consideratione palam est quia sine omni repugnantia et Deus praescit omnia et multa fiunt ex libera voluntate ... et tamen quodammodo sunt necessitate, quae necessitas ut dixi descendit de libera voluntate.

zueinander in dem Verhältnisse, daß „überall wo vorausgehende Notwendigkeit, auch nachfolgende ist; nicht aber wo nachfolgende, dort auch gleich vorausgehende“.[1])

Es liegt diesen Ausführungen eine tiefe Intention zugrunde. Über jene erste äußere Notwendigkeit, eine unbegriffene Macht, deren Tätigkeit das Nichts der Freiheit ist, suchen sie hinauszudringen zu einer inneren Notwendigkeit, die, weil sie in ihrem Prozeß sich selbst findet, die Freiheit positiv enthält, sodaß Freiheit zur Notwendigkeit verklärt und Notwendigkeit zur Freiheit umgebildet ist, und sie nur Momente eines Ganzen, der göttlichen Präszienz, darstellen. Indes, diese Intention bleibt unentwickelt; das ist in dem Ausgangspunkte der ganzen Betrachtung begründet. Denn es handelt sich für Anselm nur darum, zu zeigen, daß „Freiheit und Präszienz Gottes“ — d. h. Freiheit und Notwendigkeit — zusammen bestehen können, ohne allen Widerspruch“.[2]) So bleiben die Begriffe in festem Unterschied einander gegenüber, und ihre „Harmonie“ ist ein bloßes „Beisammen“. Indem es dann gilt, dieses „Beisammen“ zu bestimmen, wird die Notwendigkeit zu einer logischen, zu der völlig leeren Notwendigkeit der formellen Identität, und die Freiheit wird zur abstrakten Möglichkeit der Wahl;[3]) und so völlig wird von einer inhaltlichen Bestimmung des Begriffes abgesehen, daß hier auch der Ansatz der wahreren Bestimmung der sittlichen Freiheit nicht mehr berücksichtigt wird. So bleibt hier alles in logischem Formalismus stecken; und nirgends

[1]) Cur Deus homo II, 18: Ubicunque est praecedens necessitas, est et sequens; non autem ubi sequens, ibi statim est praecedens ....

[2]) De concord. I, 7.: Monstravimus quod praescientiam Dei et liberum arbitrium simul esse non sit impossibile neque possit aliquid obici quod non sit dissolubile.

[3]) S. de concord. III, 1. Das liegt z. B. vor in der Bemerkung: Itaque quod vult libera voluntas, et potest et non potest non velle.

wird vielleicht die Gebundenheit und Ohnmacht des mittelalterlichen Denkens deutlicher als hier. Es ist dem Denken ein Problem von unendlichem Gehalt gegeben, das der Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, und es ist so selbst mit unendlichem Inhalt erfüllt; aber dieser Inhalt bleibt ihm so fest und fremd, daß seiner Tätigkeit nichts übrig bleibt, als ein unfruchtbares, formal logisches Argumentieren, das allen Gehalt zunichte macht und in der Endlichkeit seiner Bewegung sich selbst zerstört.

Was im Zusammenhange mit diesen Bestimmungen weiter ausgeführt wird, sind speziell theologische Betrachtungen, — über die Natur der ersten Menschen, die Möglichkeit des damaligen „Falles", über Sünde und Erbsünde usw.; sie stellen eine Verbindung der philosophischen Gedanken und biblischen Aussagen dar. Die Art dieser Verbindung, die auf die Theologie mannigfach fördernd gewirkt hat, kann nach ihrer philosophischen Seite wohl die dialektische Gewandtheit zeigen, mit der durch formale Zergliederung der Begriffe sachliche Widersprüche zu überwinden gesucht werden; aber ihr Ergebnis ist sachlich belanglos und der Schein, den Inhalt begriffen zu haben, stellt die Äußerlichkeit und Dürre solchen „Begreifens" nur schärfer heraus.

Es ist von Forschern[1]) gegen Anselm mannigfach bemerkt worden, er sei in der Definition der Freiheit nicht „glücklich" gewesen; denn sie berücksichtige nicht „die psychologische Wahlfreiheit" und sei zu sehr auf das Gebiet des Sittlich-Übernatürlichen beschränkt. Dazu ist kurz ein Wort, zunächst in formeller Hinsicht, zu sagen. Der Begriff der Freiheit ist kein Gegenstand, bei dem man Glück oder Unglück haben kann; er steht auch nicht zusammenhanglos

[1]) Z. B Stöckl, a. a. O., Domet de Vorges a. a. O., Bäumker, a. a. O., S. 26.

im Ganzen des philosophischen Systems, daß man in ihm „unglücklich" sein könnte, unbeschadet der sonstigen philosophischen Darlegungen; der Begriff der Freiheit ist der Angelpunkt eines jeden philosophischen Systems; und so ist das „Unglück" ihrer Definition, d. h. ihre Unwahrheit aus dem letzten Grunde der Philosophie selbst zu begreifen.

Das Mangelhafte in der Bestimmung der Freiheit, was jene Einwände meinen, ist in den Gegensätzen begründet, über die das mittelalterliche Denken nicht hinausgekommen ist, denen von Geist und Natur, Gott und Welt, Himmel und Erde. Weil sie nicht zur Einheit zusammengeführt sind, sondern in festem Unterschiede beharren, weil der Himmel nicht auf die Erde verpflanzt und die Erde nicht in den Himmel erhoben ist, stehen auch zwei Arten von Freiheit isoliert nebeneinander, verwirklicht sich nicht das Reich der sittlichen Freiheit in dem Reiche der natürlichen Freiheit, und hat dieses seine Wahrheit nicht in jenem. Denn das Natürliche ist bestimmt als das Endliche und Negative, als das Unwesentliche, das im Wesen seine Ruhe finden soll und doch nur aus ihm wieder in seine Unruhe zurückgeworfen wird; aber das Wesen, die Wahrheit ist ein fernes Jenseits, das nicht gefunden wird und nicht gefunden werden soll. Erst durch das Grab des Natürlichen führt der Weg zum Ergreifen der Wahrheit, zu der letzten Freiheit, die in sich unendlich ist; durch den Tod, die Negation seiner negativen Existenz hindurch versöhnt sich erst der Geist mit sich selbst und kommt in sich zur Ruhe und Seligkeit. So ist es der Geist, der, um zu seiner Totalität und Freiheit zu gelangen, das Endliche der Natur als ein Negatives, ihm Unangemessenes von sich reißt und sich als die unendliche Innerlichkeit ihm gegenübersetzt; deshalb bleibt er abstrakt für sich, ohne die Lebendigkeit des konkreten Daseins und geht erst durch die Ueberwindung der Nichtigkeit im Tode in das Reich der

Wahrheit ein. So ist die Gegensätzlichkeit des mittelalterlichen Denkens und damit auch die „Enge“ in der Bestimmung der Freiheit begründet in dem Prozeß des Geistes, sich mit sich zu versöhnen, in welchem als bleibender Gegensatz fixiert ist, was als Momente der Versöhnung zu begreifen wäre.

III. Kapitel.

Die geschichtliche Stellung der Anselmischen Willenslehre: Augustin und Anselm.

Das mittelalterliche Denken ist dadurch charakterisiert, daß es sich an die Vergangenheit, die Zeit „der heiligen Väter“, gebunden und in diesem eng beschriebenem Kreise den Inhalt und das Recht seiner Tätigkeit begründet weiß; es lebt dieser Gewißheit, daß die Geschichte jener Zeiten der Boden und Schauplatz der Taten Gottes sei, und die substantielle Wahrheit sich in ihr rein und lauter expliziert habe, und sein Geschäft ist dieses, daß die in die Vergangenheit ergossene Idee der Wahrheit in die unmittelbare, einfache Gegenwart des Gemütes eingebildet werde. Dem Denken aber war sein Gehalt in der Gestalt überliefert worden, die Augustin ihm gegeben hatte. So wendet es sich immer wieder zu ihm und der Welt seiner Gedanken; an ihr belebt und entzündet es sich, sie ist Vorbild und bleibende Autorität für sein eigenes Bemühen, und die Geschichte des mittelalterlichen Geistes ist in aller Fülle ihrer Entfaltung und allem Reichtum ihres Geschehens die Geschichte eines erneuten Verständnisses Augustins. Waren es im Anfang dieser Geschichte die Formeln, die eine unmittelbare, äußere Wirkung ausübten, so wurden mehr und mehr die letzten Prinzipien, denen sie entstammten, die Frömmigkeit, die sie trug, bestimmend. Anselm war der erste, der nach einer langen

dumpfen Zeit ungeistigen Lebens, das nicht die Kraft hatte sich auf sich zu besinnen, die Formeln durchdrang, die Intentionen zu erkennen strebte, die sie geboren hatten, und aus ihnen heraus neu ein System zu gestalten suchte. So sind es augustinische Gedanken, die sein Denken durchweg bestimmen. Er selbst schreibt einmal von seinem Monologium: „Es ist in jener ganzen Abhandlung — mag sie beschaffen sein, wie sie wolle — dies meine Absicht gewesen, überhaupt nichts zu behaupten, wovon ich nicht sah, daß es durch kanonische Sprüche oder Worte des seligen Augustin unverzüglich verteidigt werden konnte, und jetzt kann ich, so oft ich wieder meine Worte überdenke, bemerken, daß ich nichts anderes behauptet habe“[1]). Was hier von einer einzelnen Schrift gesagt ist, gilt ebenso für das Ganze seiner Gedankenarbeit; deshalb ist eine völlige Erkenntnis der Philosophie Anselms nicht möglich ohne eine Erörterung ihres geschichtlichen Verhältnisses zu Augustin. Diese Erörterung ist zum Schluß noch anzustellen.

Dabei scheint es angebracht, zu betonen, daß die Aufgabe nicht sein kann, Anselms „Abhängigkeit“ von Augustin nach Maßgabe der einzelnen Lehren säuberlich und pünktlich zu demonstrieren, etwa zu erwägen, welche Gedanken der Spätere von seinem Vorgänger übernahm, in welchen er „selbstständig“ ist. Solch ein Verfahren sieht einem mathematischen Exercitium ähnlicher als einer philosophischen Betrachtung und hat darum auf dem Boden der Geschichte des philosophischen Geistes keinen Platz. Es handelt sich hier darum — und

[1]) Lib. I, epist. 68 an Lanfranc (in den Jahren 1070—78, zur Zeit seines Priorates): Haec mea fuit intentio per totam illam qualemquanque disputationem, ut omnino nihil ibi assererem, nisi quod aut canonicis aut beati Augustini dictis incunctanter posse defendi viderem; et nunc quotiescumque ea quae dixi retracto, nihil aliud me asseruisse percipere puto.

dies ist allein die der Sache würdige Betrachtungsweise —, den Gang des Geistes selbst zu begreifen, die Entwicklung der Idee zu verfolgen, wie sie sich in dem Uebergange von dem einen ihrer Träger zu dem anderen konkreter bestimmt.

Zu diesem Behuf ist zunächst einiges aus den Schriften Augustins heranziehen, was seine Lehre von Wille und Freiheit deutlich werden läßt.

„Der Wille ist eine von jedem Zwange freie Bewegung des Geistes, etwas nicht zu verlieren oder zu erlangen.“[1]) Er ist so zunächst die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen, und ist in dieser Möglichkeit frei: „Der Wille ist also unser eigen und wäre nicht Wille, läge er nicht in unserem Vermögen. Ferner, weil er in unserem Vermögen liegt, ist er für uns frei“.[2]) Deshalb ist denn in dem Willen als dem absoluten Sichselbstbestimmen, das sich gegen alles Aeußere negativ verhält und darin „frei von jedem Zwange“ ist, das Wesen des menschlichen Geistes zusammengefaßt. „Nichts anderes habe ich als Willen“,[3]) und: „Alle sind nichts anderes als Willen“.[4]) So liegt auch im Willen das den Menschen vom Tier Unterscheidende: „Hätte er nicht freien Willen, so würde er innerhalb der Natur weniger hervorragen“.[5])

Die Möglichkeit, sich zu bestimmen, wird den gegebenen Inhalten gegenüber zu einer Möglichkeit der Wahl, zur Willkür. „Des Willens freie Entscheidung wendet sich hierhin

[1]) De duab. anim. 10: Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum.

[2]) De lib. arb. III, 3.: Voluntas igitur nostra nec voluntas, nisi esset in nostra potestate. Porro quia est in potestate, libera est nobis.

[3]) Soliloqu. I, 1: Nihil aliud habeo quam voluntatem.

[4]) De civ. Dei XIV, 6: Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Cf. auch de lib. arb. III, 3; I, 12.

[5]) De gen. ad litt. VII, 26: Liberum arbitrium si non haberet, in natura rerum minus excelleret.

und dorthin“;[1]) und „freie Entscheidung haben wir, etwas zu tun oder nicht zu tun“.[2]) Augustin behauptet auch, zwei Menschen von völlig gleicher Gesinnung und gleichen Gedanken würden unter gleichen Umständen, vor die gleiche Wahl gestellt, verschieden wählen; das liege im Wesen des „reinen Willens“ [3]). Diese Freiheit der Wahl ist in Sonderheit die Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen. „Ein jeder hat es in seinem Willen, entweder zu wählen, was gut ist, oder zu wählen, was böse ist“.[4])

Aber diese Bestimmung der Freiheit als einer „possibilitas boni et mali“ ist selbst noch unwahr; sie „nimmt Gott selbst die freie Entscheidung, dem es unleugbar unmöglich ist, zu sündigen“.[5]) Aber es ist zu sagen, daß „in Gott selbst die höchste Freiheit ist, der auf keine Weise sündigen kann“.[6]) Denn: „Des Willens Entscheidung ist erst dann

[1]) De pecc. merit. II, 18: Voluntatis arbitrium . . . huc atque illuc flectitur.

[2]) Contr. Fort. Man. disput. II, 22: Liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi. De duab. anim. 12: Si libero et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent, . . . peccatum tenere non possumus. Vgl. auch de grat. et lib. arb. 3: Velle enim et nolle propriae voluntatis est.

[3]) S. de civ. Dei 12, 6.

[4]) De act. cum Felic. Man. II, 4: Habet unusquisque in voluntate aut eligere, quae bona sunt et esse arbor bona, aut eligere quae mala sunt et arbor esse mala.

[5]) Op. imperf. contra Jul. VI, 10: Qua definitione (der libertas als einer possibilitas vel admittendi vel vitandi peccati, expers cogentis necessitatis, vgl. I, 78. 82; III, 109; VI, 9) . . ipsi Deo liberum arbitrium abstulisti, quem non negas . . . non posse peccare. Ibid. I, 100: Si liberum non est nisi quod duo potest velle, id est, et bonum et malum, liber Deus non est, qui malum non potest velle. Vgl. noch I, 102. 120.

[6]) Op. imperf. contr. Jul. V, 38: In ipso Deo summum est liberum arbitrium, qui peccare nullo modo potest.

wahrhaft frei, wenn er Lastern und Sünden nicht dient“;[1]) „die freie Entscheidung des Willens ist dem Menschen gegeben, um rein zu leben und recht zu handeln“.[2]) Stoische Ideale tauchen hier wieder auf; „Der Gute auch als Knecht ist frei, der Böse aber auch als König ist Knecht; und nicht eines einzigen Menschen, sondern, — was schlimmer ist — so vieler Herren Knecht als Laster“[3]). So ist wahre Freiheit „Gesundheit der Seele“[4]), und dieser freie Wille ist „um so viel freier, als gesünder, um so viel gesünder, als der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade inniger unterworfen“.[5]) So ist in ihr „die Herrschaft des Bösen“ aufgehoben; sie ist zur Notwendigkeit emporgebildet, ist selbst die „willentliche und selige Notwendigkeit, rein zu leben und nicht zu sündigen“.[6])

[1]) De civ. Dei XIV, 11: Voluntatis arbitrium tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. S. auch Ep. 157 ad. Hil. n. 8 und tract. 41 in Ev. Joan. 8, 9; de vera relig. 48.

[2]) De grat. et lib. arb. 4: Probavimus . . . ad bene vivendum et recte agendum esse in homine liberum voluntatis arbitrium.

[3]) De civ. Dei IV, 3: Bonus etiamsi serviat, liber est; malus autem etiamsi regnet, servus est; nec unius hominis, sed quod est gravius, tot dominorum quot vitiorum.

[4]) De perf. justit. 4: Ipsa enim sanitas est vera libertas. De spir. et litt. 30: Per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio peccati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum arbitrium justitiae delectio . . . .

[5]) Ep. 157 ad Hilar. n. 8: Haec enim voluntas libera tanto erit liberior, quanto sanior, tanto autem sanior, quanto divinae misericordiae gratiaeque subjectior. Vgl. auch contr. duas epp. Pelagg. I, 2.

[6]) De perf. justit. 4: Secuta est peccantem peccatum habendi dura necessitas, donec tota sanetur infirmitas et accipiatur tanta libertas, in qua sicut necesse est permaneat bene vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas. Für die richtige Auffassung des Sinnes dieser voluntaria necessitas ist die Korrespondenz zu der ersten dura necessitas nicht zu übersehen, die den Gebrauch des Begriffes mehr durch das Streben nach einem Wortspiel als durch eine sachliche Notwendigkeit verursacht erscheinen läßt.

Freilich bleibt sie ein auf Erden nur „teilweise" zu erlangendes Gut. „Noch ist nicht ganze, noch nicht reine, noch nicht völlige Freiheit, weil noch nicht Ewigkeit. Wir haben zum Teil Schwachheit, empfingen zum Teil Freiheit".[1]) Die volle Wahrheit der Freiheit ist „nur bei den Seligen, die dem ewigen Gesetz anhängen".[2])

Es ist leicht zu sehen, wie tief diese Gedanken ihrem Gehalte, wie ihrem Zusammenhange und ihrer Folge nach Anselms eigene Lehre bestimmt haben. Er hat selbst einmal sein persönliches Verhältnis zu Augustin derart charakterisiert: „Ich sprach im Vertrauen auf Augustins Autorität das Gleiche als das Meinige aus, was ich durch kürzere Überlegung fand".[3]) So sind Augustins Gedanken nicht einfach übernommen, sondern von dem eigenen Denken durchdrungen worden, und diese Durchdringung bedeutet, wie sich genauer noch zeigen wird, eine tiefere Erfassung und Lösung des zu Grunde liegenden Problems. Es ist ein äußeres Zeichen dessen, daß in den Schriften Anselms nie der Name Augustins genannt oder seine Lehre berücksichtigt wird, sondern die Gedanken gehen in der freien Entwicklung des eigenen Begriffes und mit sachlicher Notwendigkeit fort und erschweren

[1]) Tract. in Ev. Joan n. 10: Nondum tota, nondum pura, nondum plena libertas, quia nondum aeternitas. Habemus enim ex parte infirmitatem, ex parte accepimus libertatem.

[2]) De lib. arb. I, 15: Veritas quidem nulla vera est nisi beatorum et legi aeternae adhaerentium. Cf. auch Op. imperf. contr. Jul. VI, 19: Tunc felicius liberi erimus, quando non poterimus servire peccato sicut nec ipse Deus; ebenso enchir. ad Laur. 105; de civ. Dei XXII, 38. s. oben S. 48, Anm. 3.

[3]) Lib. I, epist. 68 (s. oben S. 58 bei Anm. 1): Ea enim ipsa sic beatus Augustinus in libro „de Trinitate" suis magnis disputationibus probat, ut eadem quasi mea breviori ratiocinatione inveniens ejus confisus auctoritate dicerem.

diesen reinen Fortgang nicht durch die Aufnahme der Fülle des Stoffes, den die Tradition bot.

Was Anselm mit Augustin verbindet und den Späteren als nahen Schüler des Früheren erscheinen läßt, sind die gleichen letzten Voraussetzungen, die das Denken bestimmen, deren Gestaltung Augustin wesentlich durchgebildet und Anselm trotz mancher bleibenden Problematik weiter fortgebildet hat, — Voraussetzungen über das Verhältnis von Gott und Welt, der absoluten Wahrheit, „dem Grunde aller anderen Wahrheiten"[1]), und dem menschlichen Bewußtsein. Wie sie bei Anselm die Grundlage der Willenslehre bilden, so auch bei Augustin. Der Wille ist in der Endlichkeit und Nichtigkeit äußerer Zwecke gefesselt, wenn ihm nicht aus der transzendenten Welt Hülfe wird, ist „geknechtet" und unfrei, wird er nicht „von Gott bereitet", das Gute zu wollen. Und da „nur bei den Seligen volle Wahrheit ist", bleibt ihm nur die unendliche Sehnsucht, welche die Bestimmung hat, nicht zu finden, was sie sucht, der ewig entflohen ist, was ihr Erfüllung und Wahrheit gibt. Diese seine Unwahrheit ist aufgehoben nur in dem Jenseits Gottes, in welchem er zur Ruhe kommt, und so in Wahrheit aufgehoben nur durch seine Vernichtung im Tode. — Diese sich aus der mittelalterlichen Frömmigkeit und der begrifflichen Bestimmung der substantiellen Wahrheit ergebenden Voraussetzungen, die zur Genüge in den vorhergehenden Kapiteln erörtert wurden, verbinden Augustin und Anselm auch in der Lehre vom Willen. Und scheint bisweilen bei der Einzelerörterung die Gleichheit der Ergebnisse[2]) durch die verschiedenartige begriffliche Formu-

[1]) Anselm., de ver. 10: Vides etiam, quomodo ista [summa] rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum.

[2]) Auf sie ist in den Anm. des II. Kapitels durch Nebeneinanderstellung augustinischer und anselmischer Worte hingewiesen worden, eine Sammlung, die unschwer noch erweitert werden könnte.

lierung in Frage gestellt, so beruht die Verschiedenartigkeit oft nur auf einer persönlichen Eigenheit des Denkens, etwa einer stärkeren Handhabung des traditionellen, formal-logischen Begriffsapparates hier, — des „Scholastizismus", wie er genannt wird, — und einer unmittelbareren, noch von dem Reichtum lebendigen Gefühls und der „Fülle der Gesichte"[1]) getragenen Ausdrucksweise dort. Solche subjektiven Verschiedenheiten begründen indes keine Verschiedenheit der Sache, sondern lassen die Gemeinsamkeit in den Prinzipien nur deutlicher werden; ihnen kann darum als individuellen Eigenheiten hier nicht weiter nachgegangen werden.

Aber über diese Differenzen hinaus geht ein weitreichender sachlicher Unterschied; und es ist nötig, ihn gebührend hervorzuheben. Der Versuch Anselms, augustinische Gedanken „durch kürzere Überlegung zu finden", hat unmittelbar auch das Streben zur Folge, das Formelle und Abstrakte in der Willenslehre Augustins zu überwinden, dem Begriffe des Willens seine Realität zu verschaffen; und dieses geschieht einmal durch die Bestimmung der affectio commodi, die dem Willen seinen Schauplatz auf der Erde anweist und dem natürlichen Dasein und subjektiven Bedürfnisse sein, wenn auch nur bescheiden zugemessenes Recht gibt.[2]) Und es geschieht sodann durch die Bestimmung der rectitudo und der Freiheit als der Möglichkeit, diese rectitudo zu bewahren.

Augustin hatte das Wesen der wahren Freiheit darin gesehen, daß der Wille „nicht Lastern und Sünden diene",

[1]) Vgl. den Schluß der 15 Bücher de trinitate (15, 21, 51): libera me, Deus, a multiloquio quod patior intus in anima mea misera in conspectu tuo.

[2]) Inwieweit die Einführung dieses Begriffes gerade auch den Gedanken Augustins gegenüber eine wahrere Erkenntnis der Sache und so einen erheblichen Fortschritt bedeutet, darauf ist schon im ersten Kapitel hingewiesen worden.

daß er frei werde von „des Elendes, des Todes und des Teufels Herrschaft"[1]), und als positive Ergänzung dieses negativen Momentes von solcher Freiheit gesprochen, „in der der Wille zum seligen Leben beharre, sodaß auch eine willentliche und selige Notwendigkeit bestehe, rein zu leben und nie zu sündigen"[2]). Der Grund dieser Bestimmung ist deutlich: der böse Wille reißt sich als die partikularen Bedürfnissen nachgehende Tätigkeit des endlichen Geistes von seiner sittlichen Natur und der substantiellen Wahrheit los und setzt sich in den absoluten Widerspruch zum unendlichen Geiste. So ist er nichtig, „frei nur von der Gerechtigkeit und ein Knecht des Bösen"[3]), er verharrt in seiner Einzelnheit, und ihm bleibt sein Wesen, das allgemeine, sittliche Gebot, ewig fremd. Nur indem dann der Wille, „von Gott bereitet"[4]), in dies göttliche Gebot gegründet wird, ist seine Nichtigkeit aufgehoben, und er erlangt in dieser Aufhebung sein allgemeines, substantielles Wesen; das an sich geltende absolute Gesetz befreit ihn von der Abhängigkeit, in der er zu seinen Trieben, „den Reizen zu sündigen"[5]), steht, und läutert seine Freiheit der Wahl zur affirmativen Freiheit.

Indes bleibt in dieser Bestimmung der Wille selbst abstrakt und beschränkt, ist noch die reine Unruhe und Tätigkeit, die zu einem Sein, zur Erfüllung und Wirklichkeit nicht

[1]) De civ. Dei V, 18: Vera libertas, quae nos ab iniquitatis et mortis et diaboli dominatu liberos facit.

[2]) S. S. 61 Anm. 6.

[3]) Vgl. de grat. et lib. arb. 15: Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona.

[4]) De grat. et lib. arb. 16: Certum est enim nos mandata non servare si volumus, sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus quantum sufficit ut volendo faciamus.

[5]) S. de civ. Dei XXII, 30: Magis quippe liberum erit, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum.

kommen kann. Näher ist der Mangel dieser: das Gesetz, die Idee des sittlich Guten, steht dem Willen als unendliche Forderung gegenüber; es ist wohl als dessen Wesen bestimmt, durch das er allein Würde und Wert hat, aber, da er selbst nicht in des Gesetzes abstrakte Wesenheit aufgenommen ist, bleibt sie ihm fremd und äußerlich. Was den Willen mit dem Guten zur Einheit zusammenschließt, ist unendliche Notwendigkeit, die Sittlichkeit und Geist ist, ist Gott selbst; aber Gott wohnt ewig in dem klaren Lichte seiner reinen, unendlichen Gedanken, jenseits der dunklen Räume dieser Welt, in denen der Wille verwirrend waltet. So ist der Wille von seinem Wesen, dem lebendigen Guten, immerwährend geschieden, er ist abstrakt in sich und wird in dieser reinen Innerlichkeit ebenso sehr wieder die Möglichkeit, sich zum Bösen zu wenden. Es zerbricht an der Abstraktion des Guten die Bestimmung der „wahren Freiheit"; und jene „willentliche und selige Notwendigkeit",[1]) in der ihr Wesen bestehen sollte, ist die verhüllte, unvernünftige Zufälligkeit der Wahl zwischen Gut und Böse, darum weil das sittliche Gesetz ein Gesetztes und Gegebenes bleibt. Diese letzte Freiheit ist in Wahrheit unbestimmt geblieben, und es ist ein Zeichen dieser Unbestimmtheit, daß sie nach ihrem positiven Momente als „Gesundheit der Seele"[2]) beschrieben wird. Liegt gleich in diesem Bilde eine tiefe Ahnung dessen, daß nur dort Freiheit ist, wo der Wille nichts mehr ihm Fremdes und seine reine Tätigkeit Beschränkendes kennt, in dem lebendigen Guten nur *sich* findet und in ihm als seinem eigenen Elemente lebt, so läßt diese in einem Bilde verborgene Ahnung, dieses gleichsam an der Schwelle Stehen den Mangel konkreten Begreifens um so deutlicher und härter empfinden.

---

[1]) S. S. 61 Anm. 6.

[2]) S. S. 61 Anm. 4 und 5.

An die Stelle der abstrakten und unbestimmten „Gebote"[1]) Augustins tritt bei Anselm der Begriff der rectitudo. Sie war, wie gezeigt, als die Einheit des göttlichen, allgemeinen und des menschlichen, besonderen Willens bestimmt worden. Dieser hat an jenem seine Substanz und unendliche Autorität, die höher ist als alle Macht der Endlichkeit, absolut und fest wie Gott selbst; es ist die ewige Gerechtigkeit, gegen die alles besondere Mühen und Treiben des Individuums ein eitel hin- und herschwankendes Spiel ist, — die „um ihrer selbst willen bewahrt sein" will. Wiederum ist die Rechtheit nicht eine fremde Macht, der nur eine äußerliche Autorität gebührte, sondern ist der Wille in seiner Wahrheit; der subjektive Wille lebt in ihr als in seinem eigenen Wesen, in dem er sich selbst hat und findet. In dieser Einheit von Besonderem und Allgemeinem, von Subjekt und Substanz hat das Allgemeine seine Abstraktheit abgetan und das Besondere in sich aufgenommen, und hat das Besondere seine Beschränkung verloren und das Allgemeine des göttlichen Willens, der absoluten Wahrheit als seine Substantialität gewonnen. Und diese Einheit ruht nicht mehr wie bei Augustin in einer jenseitigen Notwendigkeit, die dem menschlichen Willen fremd wäre, sondern in dessen eigenem Wesen; er findet in der von Gott gesetzten und ihm gegebenen „Rechtheit" seine Vernünftigkeit. Eben dieses liegt auch letztlich der Einführung des Begriffes der affectio, quae est ad rectitudinem volendum, zugrunde; er hat die Bestimmung, den wahrhaften Inhalt als schon dem unmittelbaren Willen und der natürlichen Empfindung und so dem Wesen des menschlichen Geistes angehörig zu erweisen. Darin liegt bei aller Problematik des Begriffes, welche die Intention selbst wieder in Frage stellt, — die Neigung zum Rechten soll ja „trenn-

---

[1]) S. S. 65 Anm. 4.

bar vom Willen" sein,[1]) — seine Wahrheit und letzte Rechtfertigung.

Aus solcher Bestimmung der Idee der „Rechtheit" ist dann die Definition der Freiheit erfolgt als der Möglichkeit, diese Rechtheit um ihrer selbst willen zu bewahren. Augustin hatte in Worten, aus dem Reichtum eigenen Erlebens geschöpft, die Freiheit als die Befreiung vom Bösen und den Dienst des Guten bestimmt. Aber die persönliche Lebendigkeit der Worte hatte nicht auch dem Begriff des Guten Konkretheit und Wirklichkeit gegeben, er bleibt äußerlich und unbestimmt, weil die Besonderheit des subjektiven Willens wohl ihm „unterworfen", aber nicht in ihm enthalten ist. Der Begriff der Freiheit ist noch in der Beschränkung, auf dem Standpunkte der Differenz. Aus der Erkenntnis dieser Differenz stammt die Definition Anselms; sie ist der erste Versuch, die Idee des Guten aus ihrem reinen, hohen Himmel auf der Erde einheimisch zu machen, daß in dem Bewußtsein des Menschen ihr Wirklichkeit und Dasein werde, und wiederum die Erde in dem Himmel des Guten hinaufzuheben, daß der Wille dort sein Wesen finde und „bewahre". Das „Bewahren der Gerechtigkeit um ihrer selbst willen" bedeutet ein Leben in ihr als des Individuums allgemeinem Wesen, ein Erfülltsein von ihr, daß sie dessen Wirklichkeit und Substantialität ausmacht. Es ist nicht die in sich verschlossene Fülle, die sich zur Wirklichkeit der Welt nicht entschließt, die unendliche Zartheit des innersten Gemütes, die vor der festen Realität des äußeren Seins in sich zurückscheut; sondern

[1]) De conc. III, 12: Quae duae voluntates etiam in hoc differunt, quia illa quae est ad volendum commodum, inseparabilis est; illa vero quae est ad volendum rectitudinem fuit . . . in principio in angelis et in primis nostris parentibus et est adhuc in hac vita manentibus. Vgl. auch S. 21 bei Anm. 1.

dieses „Bewahren" ist unmittelbar auch ein Bewähren, das in sich Halten des Guten ein Hinausgehen in die Äußerlichkeit. Das zeigt genugsam die oft wiederholte Behauptung, daß der rechte Wille die Macht sei über alles Äußere, daß nichts ihn überwinden könne, „selbst wenn ihm des Todes Verhängnis gedroht wird". Es ist also ein Kampf gesetzt, „Versuchung, schmerzvolles Ringen",[1]) — um mit Anselm zu reden, — in welchem die Triebe und Leidenschaften, die, nur dem partikularen Individuum angehörig, nichts mit den wesentlichen Gegenständen zu tun haben, die „fleischlichen Begierden", nach Anselms sich an biblischen Sprachgebrauch anlehnenden Ausdruck[2]), beschränkt werden und in dieser Beschränkung eine wahrhafte Befreiung vollzogen wird. So wird die Freiheit zur Macht, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren; in ihr ist der Wille die unendliche Gewißheit seiner selbst, die nicht mehr nur formell und abstrakt ist, wie in der Augustinischen Bestimmung, sondern in der Macht, das Gute in sich zu halten, konkret und lebendig wird.

Daß der Anselmische Begriff der Freiheit als einer bloßen Möglichkeit in seiner tieferen Begründung viel Problematisches hat, wodurch das Streben nach Wirklichkeit zu einem unendlichen Streben ohne Erfüllung bestimmt zu werden droht, ist an seinem Orte nachgewiesen worden. Indes, seiner Definition liegt eine doppelte, große Erkenntnis zugrunde: Einmal die von der Abstraktheit und Leere des Verhältnisses, das der subjektive Wille zu einem in der Transzendenz verharrenden Guten hat, und sodann der Anfang des Begreifens, daß diese Unwahrheit durch die Wirklichkeit des Sittlichen in dem lebendigen Willen, oder mit anderen Worten, durch

[1]) S. S. 3 Anm. 1.
[2]) Vgl. de concept. virg. 4; de concord. III, 13; Med. 19, 6.

die konkrete Einheit von Allgemeinem und Besonderem überwunden wird. Und in dieser Erkenntnis ist die Anselmische Willenslehre ein erster Schritt auf dem Wege des Bewußtseins, sich aus der Beschränkung und Nichtigkeit des Endlichen zu erheben und in dieser Erhebung die Gewißheit zu gewinnen, alle Realität zu sein.

Zusammenfassung.

Die ungemeine Bedeutung der Anselmischen Lehre von Wille und Freiheit, für das Ganze seiner Philosophie sowohl wie für die Geschichte des mittelalterlichen Denkens überhaupt, ist aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden sie soll nach ihren wesentlichen Momenten hier noch einmal kurz zusammengefaßt werden.

In der Lehre vom Willen hat das Prinzip der Subjektivität gegenüber der dogmatischen Metaphysik des mittelalterlichen Denkens den Boden und das Recht seines Daseins errungen. Der Wille ist die unendliche Macht, alles „Andere" aus sich auszuschließen und sich allein aus sich zu bestimmen; und in dieser Macht ist er sich selbst Wesen und Gegenstand seines Tuns. Die energische und lebendige Behauptung dieses Rechtes des Willens ist ein wesentliches Moment der Philosophie Anselms. Aber der lebendigen, in sich begründeten Subjektivität des menschlichen Willens tritt die sich in der reichen Fülle ihrer Innerlichkeit bewegende Allgemeinheit, die absolute Wahrheit und Macht Gottes gegenüber. Menschliches und Göttliches, Besonderes und Allgemeines stehen neben- und gegeneinander als zwei selbständige Gestalten, eine jede in ihr eigenes Leben versenkt und ihrer selbst gewiß. So ist ein Widerstreit zwischen ihnen, der ein Widerstreit ist zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Himmel und Erde; das Denken weiß nur in Gott Wahrheit und absolutes Leben, und erkennt doch im Willen des Menschen unendliches Recht, sich in sich zu begründen und rein zu bewegen, und muß auch ihm Wahrheit und Wirklichkeit zugestehen. Nicht zum wenigsten in der konkreten Erfassung und Bestimmung dieser beiden Seiten und dem Versuch, ihre äußerliche Verbindung in einer ideellen Einheit aufzuheben, liegt die Bedeutung der Anselmischen

Philosophie. Aber diese beiden Wesenheiten, die göttliche und menschliche Gestalt, sind gedacht wie gemeine Gegenstände. Darum kann die Position der einen nie auch die der anderen werden, eine jede kann sich nur auf Kosten der anderen behaupten. So ist ein Kampf gesetzt, eine Bewährung auf Leben und Tod; und indem die absolute Macht Gottes, von dem alles abhängig gesetzt ist und der selbst in Wahrheit „alles vollführt, was Wille oder Natur zu vollführen scheinen“,[1]) dem menschlichen Bewußtsein gegenüber tritt, werden ihm alle seine natürlichen Erfüllungen wankend, es erbebt bis in die Tiefen seines Inneren und hat die grenzenlose Furcht um sein eigenes Wesen auszustehen, die unendliche Angst um das Heil der Seele: „Hilf mir, Herr, mein Gott, und gib Freude in mein Herz, unterwirf mein Inneres und Äußeres deinem Willen“.[2]) Ihm wird erst in der allgemeinen Auflösung seiner selbst als dieser Einzelheit die reine Bewegung zur allgemeinen göttlichen Wahrheit; indem es sich als nichtig bestimmt und alles wahre Sein und Leben außer sich setzt in das ferne Reich Gottes, „wo ewiges Leben und ewig seliges Leben, wo Freude ohne Leid, Leben ohne Tod, Seligkeit ohne Elend“,[3]) empfängt es selbst Wahrheit und Freiheit. An diesem Punkte werden die überkommenen theoretischen Bestimmungen, welche die Wahrheit im Jenseits fixieren, in die lebendige Bewegung des Subjektes aufgenommen. In der Schwere und lastenden Fülle ihrer starren Objektivität, ihrer tiefen, unendlichen Ruhe löst sich die unruhige Lebendigkeit des besonderen Willens; indem dieses Reich der Wahrheit fern ist von allem Menschlichen, ist es die

[1]) S. oben S. 26, Anm. 1.

[2]) Med. 14, 4: Adjuva me, Domine Deus meus, et da laetitiam in corde meo . . . tuae me interius et exterius subde voluntati.

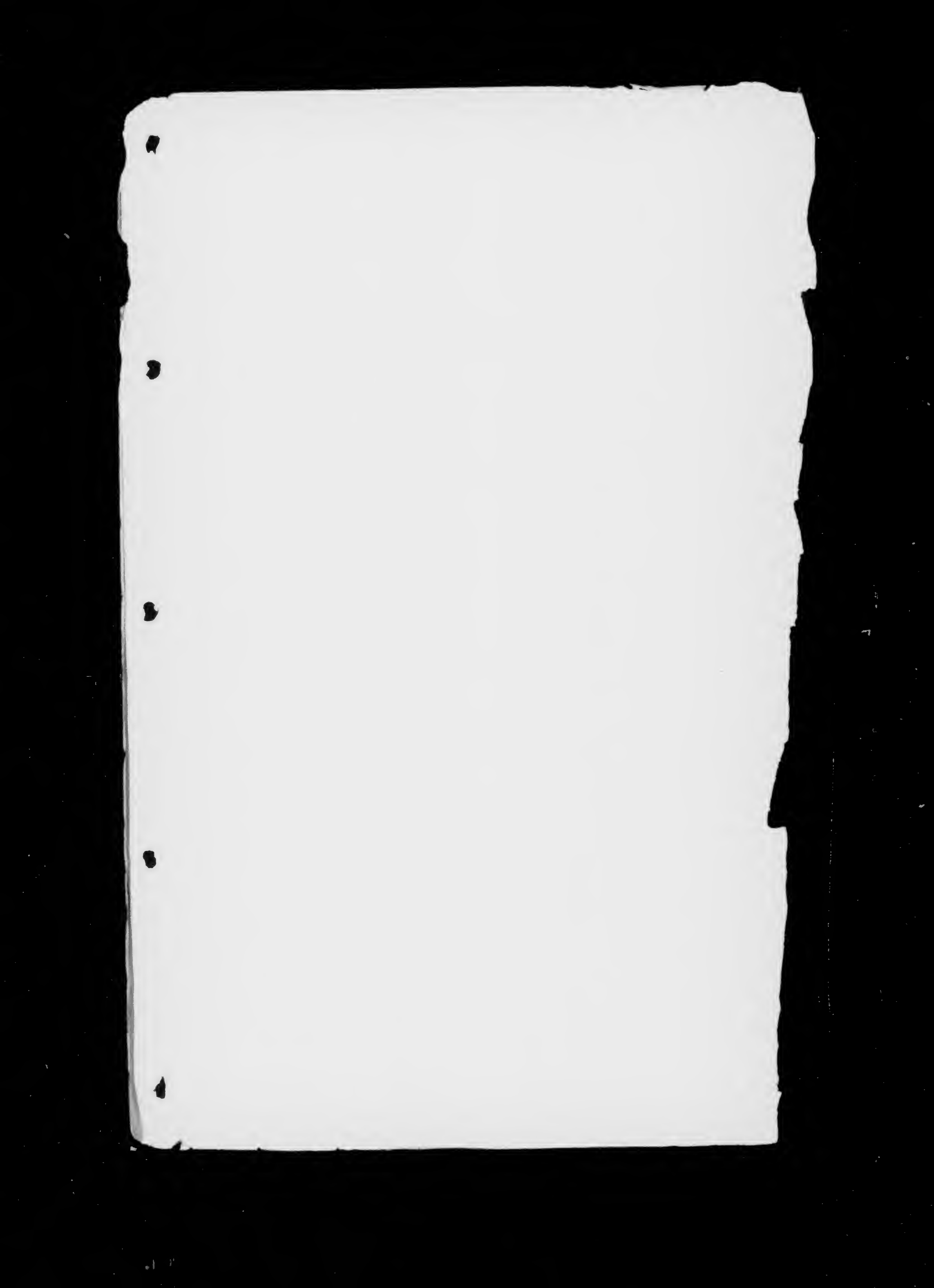
[3]) Med. 14, 6: vita sempiterna et sempiterne beata, ubi gaudium sine moerore . . . vita sine morte, . . . beatitudo sine calamitate.

Befreiung alles Menschlichen — eine Befreiung, die im Tode sich vollendet, darin die Endlichkeit negiert und der Geist aus seiner unangemessenen Existenz zu seiner Freiheit und Wahrheit entlassen wird. — So ist es das Wesen der im Willen sich betätigenden Subjektivität, seine Anhänglichkeit an das natürliche Dasein aufzuheben und seine Auflösung zu vollbringen; es wird ihm damit der Dienst der absoluten Macht zu Teil, in welchem sich seine Furcht aus ihrer stummen Innerlichkeit zu äußerer Wirklichkeit befreit. Aber darin ist der Wille tätig geworden, er kommt zur Arbeit in der wirklichen Welt, und indem er göttlichen Dienst vollbringt, darin, daß er das natürliche Dasein von sich fortarbeitet, ist sein Tun ein „Bewahren göttlicher — das heißt jetzt: — eigener Rechtheit“; in seinem im göttlichen Willen ruhenden Handeln, in dem dennoch das Bewußtsein seiner Nichtigkeit wirkt und lebt, erfährt er die unendliche Gewißheit und Freiheit seiner selbst, „die Niemand ihm rauben kann“; er hat in dem Bewahren seiner Rechtheit sich selbst und seine geheiligte Wirklichkeit gefunden.

Das sind die Elemente, die das Ganze der Anselmischen Philosophie tragen und bestimmen. Es fehlt viel, daß sie zu einer wahren Einheit hinaufgebildet worden wären; denn die logischen Distinktionen, die der Aufzeigung solcher Einheit dienen und sie nach dem Reichtum ihrer Momente entfalten sollen, führen in Wahrheit nicht über ein abstraktes Setzen der Bestimmungen, das von einer lebendigen Entwicklung weit entfernt ist, hinaus, und vermögen nur die äußerlich-logische Einheit zu geben, welche die Sache nicht berührt. So bleibt ein unendlicher Gegensatz. Das Denken erhebt sich *entweder* zu den seligen Höhen göttlicher Kontemplation, zu dem Schauen seiner reinen Wesenheit. *Oder* es weiß sich auf Erden als wahrhafte Wirklichkeit, den Dienst der absoluten Macht und Wahrheit erfüllend. Aber in dieser

Erfüllung bleibt ihm das Bewußtsein, nur einen Dienst zu tun und so unwesentlich zu sein; und in seiner Kontemplation, doch auf Erden zu bleiben und nicht „von Angesicht zu Angesicht schauen zu können“. Das Denken vermag nicht in Einem Himmel und Erde zusammenzufassen. Es ist zu schwach, die Einheit zu bestimmen, in der sie sich zusammenschließen; aber es ist stark genug, mit gleicher Kraft das menschliche und das göttliche Recht zu behaupten und festzuhalten; es ist sich beider Seiten unmittelbar gewiß, und erträgt den Widerspruch bis zum Tode, weil es ihn in Ewigkeit gelöst weiß.

Darin liegt zuletzt auch die historische Bedeutung der Anselmischen Willenslehre begründet. Weil sie in Gott gegründet war, und doch dem menschlichen Willen sein absolutes Recht nicht verkümmerte, sich aus sich zu bestimmen, weil sie — und darin liegt der Fortschritt gegenüber Augustin — in der unendlichen Fülle des göttlichen Willens ihr Ziel fand und doch dem subjektiven Willen Erfüllung und wahrhaften Inhalt gab, weil sie durch diese Bestimmung immer wieder den Gegensatz erzeugte, der der lebendige Keim aller philosophischen und theologischen Reflexion ist, wurde sie bestimmend für die geistige Arbeit der folgenden Jahrhunderte und weithin Grundlage für die Bemühungen der Späteren. Und näher ist dies ihre Bedeutung: Es lag in ihr der Anfang des Begreifens, daß die Innerlichkeit und Subjektivität im System ebenso notwendig ist, wie die objektive Wahrheit. So konnte sie für das Denken eines Bernhard von Clairveaux und Wilhelms von St. Thierry, der älteren Franziskaner bis hin zu Robert Grosseteste und Duns Scotus den Weg weisen, auf dem das Bewußtsein zu seiner wahren Erfüllung und Wirklichkeit, zu der Erkenntnis seiner unendlichen Freiheit fortgeschritten ist.



Lütgert, W., **Gottes Sohn u. Gottes Geist.** Vorträge zur Christologie u. z. Lehre v. Geiste Gottes. 1905. 141 S. M. 2.80, geb. M. 3.60.

— —, **Natur und Geist Gottes.** Vorträge zur Ethik. 1910. VII, 144 S. M. 2.80, geb. M. 3.50.

Mandel, H., **Genetische Religionspsychologie.** Ein System der natürlichen Religionen. (I 1 von „Die Erkenntnis des Übersinnlichen", Grundr. d. System. Theol.). 1911. X, 279 S. M. 5.50.

— —, **System der Ethik** als Grundlegung der Religion. (I 2 von „Die Erkenntnis des Übersinnlichen", Grundriß der Systematischen Theologie).
I. Hälfte: Ethische Typenlehre. 1912. VII, 293 S. M. 5.80.
II. „ System der Sittlichkeit. 1912. IX, 446 S. M. 8.60.

— —, **Der Wunderglaube.** 1913. 44 S. —.90.

Schäder, E., **Aus Theologie und Leben.** 1913. 198 S. M. 4.—, eleg. geb. M. 4.80.

— —, **Religiös-sittliche Gegenwartsfragen.** 1911. 234 S. M. 4.—, eleg. geb. M. 4.80.

— —, **Theozentrische Theologie.** Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. I., geschichtl. Teil. 1909. 202 S. M. 4.—, eleg. geb. M. 4.80. — II. Systematischer Teil befindet sich im Druck.

— —, **Zur Trinitätsfrage.** 3 Vorlesungen. 1912. 50 S. M. 1.—.

Scheiner, M., **Die Sakramente u. Gottes Wort.** 1914. XII, 220 S. 5.—.

Seeberg, R., **Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert.** Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart. 1910. X, 428 S. M. 7.20, geb. M. 8.20.

— —, **Grundwahrheiten der christlichen Religion.** Ein akademisches Publikum in 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten der Universität Berlin gehalten. 1910. VII, 173 S. M. 3.—, geb. M. 3.80.

Stange, C., **Christentum und moderne Weltanschauung.**
I. Das Problem der Religion. 2. Auflage. 1913. 8¾ Bog. M. 3.— geb. M. 3.50.
II. Naturgesetz und Wunderglaube. 1914. 116 S. M. 2.40, geb. M. 2.90.

— —, **Moderne Probleme des christlichen Glaubens.** 1910. 15¼ Bg. M. 3.80, geb. M. 4.60.

Vollrath, W., **Formale Methoden in der Theologie.** Krit. Studie z. Religionspsychologie, Religionsgeschichte u. Soziologie. 1914. 61 S. 1.80.

Druck von Reinnold Berger in Lucka S.-A.